

L'INVOCATION

LE HARIPĀTH DE DÑYĀNDEV

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXXIII

L'INVOCATION

LE HARIPĀṬH DE DÑYĀNDEV

PAR

Charlotte VAUDEVILLE



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1969

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6^e)

A mon maître Jules Bloch.

AVANT-PROPOS

Ce travail sur le Haripāṭh de Dñyāndev m'a été inspiré par un double souvenir et une double dette de reconnaissance : envers mon regretté « Gourou », Jules BLOCH, le savant auteur de *La formation de la langue marathe*, sous la direction duquel j'achevai en 1950 mes thèses de Doctorat et à qui je garde un souvenir empreint d'admiration pour le savant et l'homme qu'il était, et de profonde reconnaissance ; envers mes amis marathes de Poona (Maharashtra) où, depuis plusieurs années, je passe quelques mois par an, sous les auspices de l'École Française d'Extrême-Orient et du « Deccan College Research Institute » dont je suis Professeur honoraire. C'est à Poona que, tout en balbutiant la belle langue marathe, j'ai pris goût à la lecture des « saints-poètes » du Maharashtra, descendants spirituels du grand Dñyāneshvar : œuvres originales et pourtant proches par l'inspiration des écrits des poètes du Nord, de langue « hindi », que j'avais longuement étudiés.

Ce livre doit beaucoup aux soirées inoubliables passées à écouter chanter le Haripāṭh et d'autres hymnes vishnouites chez le Dr WADADEKAR, membre influent de la communauté des Vārakārī de Poona . c'est à travers la ferveur de ce chant que j'ai réellement découvert la valeur unique du Haripāṭh de Dñyāndev pour le peuple du Maharashtra : « invocation » parfaite ou, si l'on veut, « Prélude à la prière » Au Dr WADADEKAR et à son groupe et à tous mes amis de Poona, j'exprime ici ma reconnaissance.

Tout au long de ce travail, j'ai bénéficié de la collaboration des spécialistes de la langue et de la littérature marathe, soit au Deccan College, soit à l'Université de Poona — en particulier de celle du Dr S. G. TULPULÉ, spécialiste de « vieux Mārāṭhī » à l'Université. J'ai trouvé une aide précieuse et une bonne volonté infatigable chez mes plus proches collaborateurs, Shri BHAVASAR et Mrs S. ATHAVALE. MM. les Bibliothécaires de l'Université de Poona, Dr HINGWE et Dr PETHE, m'ont aimablement ouvert leur collection de manuscrits et donné toute facilité pour les consulter, tandis que Shri D. D. JOSHI du « Samartha Vāgdevatā Mandir », à Dhulia, m'a procuré les copies des précieux manuscrits conservés dans cette institution et fourni aimablement bien des renseignements indispensables à tous je dis ici un très cordial merci.

Paris, mai 1969.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Dñyāndev, Dñyāneśvar et la Dñyāneśvarī.

HARIPĀṬH (*haripāṭha*), « Invocation à Hari », désigne une séquence de 27 strophes dites *abhanga* en vieux marāṭhī sur le thème de la louange du Nom de Viṣṇu-Hari. Chacune de ces strophes est signée de « Jñānadeva », « Dñyāndev » dans la prononciation moderne : Ce Dñyāndev est généralement identifié au grand poète Dñyāneśvar (Jñāneśvara) savant auteur d'un important commentaire versifié en vieux marāṭhī sur la Bhagavad-Gītā, la *Bhāvārtha-dīpikā*, plus connue sous le nom de *Dñyāneśvarī* (*Jñāneśvarī*).

Outre la *Dñyāneśvarī* et le *Haripāṭh*, la tradition marathe attribue aussi au même Dñyāneśvar ou Dñyāndev un traité philosophique en vers, *Amṛtānubhav*¹, sur le thème de l'unité essentielle de l'âme individuelle, le *jīva* avec l'Ame universelle, l'*Ātman*, principe neutre lui-même identifié avec le grand dieu Śiva : l'unité essentielle entre le *jīva* et Śiva devant être actualisée ou réalisée par le Yogi au moyen de l'« expérience » (mystique), *anubhava*; la tradition unanime attribue encore au même Dñyāndev le *Cāṅgdevpāsaṣṭi*, une collection de 65 quatrains sur un thème analogue à celui de l'*Amṛtānubhav*, et enfin une importante collection de petits poèmes dits *abhanga* sur le thème de la bhakti vishnouite, collection dans laquelle on inclut généralement le *Hāripaṭh*².

(1) Cf. B. P. BAHIRAT, *The philosophy of Jñānadeva*, Pandharpūr 1956 (pp. 153-220, Engl. tr. of the *Amṛtānubhav*) : d'après l'auteur, le titre ancien de l'ouvrage serait *Anubhāvāmṛta* et aurait pour principal objet d'exposer la théorie du *sphūrtivāda* et de réfuter la théorie *ajñānavāda* de Śaṅkara, en quoi il est d'accord avec PANGARKAR, *Mārāṭhī vaṅmay itihāsa*, vol. I, p. 732, et s'oppose à S. V. DANDEKAR, *Jñāneśvar-darśan* Pt. II, pp. 21-22, qui voit dans l'auteur de la *Dñyāneśvarī* et de l'*Amṛtānubhav* un disciple de Śaṅkara. Pour S. V. Dandekar, la philosophie de Dñyāndev est le « monisme parfait » (*pūrṇādvaita*) et il serait même allé plus loin dans cette voie que Śaṅkara lui-même. PATWARDHAN, *Wilson Philological Lectures*, III, note « Maharashtra literature before the advent of the Bhakti school was devoted to the teaching of the Vedānta and popularising the doctrines of Advaita. Saivism was the ruling faith ».

(2) BAHIRAT, *op. cit.*, énumère comme « œuvres unanimement attribuées » à Dñyā-

De ces œuvres diverses attribuées à « Dñyāndev », seule la Dñyāneśvarī est datée. L'auteur nous apprend, dans son épilogue, que le poème fut composé à Pañcakrośa sur la rive méridionale de la Godāvarī en l'an Śaka 1212 (1290 ap. J.-C.), date qui marque probablement l'achèvement de l'œuvre. La Dñyāneśvarī est une œuvre remarquable autant par l'élévation de l'inspiration que par la beauté et la variété du style, sans aucun doute le plus remarquable commentaire qui ait jamais été composé en langue vulgaire sur la Bhagavad-Gītā ; la Dñyāneśvarī est aussi, de beaucoup, le plus important texte en vieux marāṭhī [« O. M. »] appartenant à l'ère pré-musulmane. Elle est composée entièrement en quatrains de type *ovī*, mètre qui passe pour être emprunté à la chanson populaire¹.

Dans l'épilogue de la Dñyāneśvarī, le poète se dit « fils » et disciple de Nivṛttināth et contemporain de Śrī Rāmacandra, le souverain Yādava dont la capitale, Devagiri (la moderne Daulatābād dans le nord du Deccan) devait succomber pour la première fois en 1294 à l'assaut de 'Alā-ud-dīn Khaljī. L'œuvre appartient donc aux dernières années du XIII^e siècle de notre ère qui vit la première pénétration musulmane dans le Deccan. Des incertitudes subsistent sur la forme originale de la Dñyāneśvarī, qui dut traverser plusieurs siècles de transmission, sans doute en partie orale, avant d'être « éditée » et transcrite par le poète Eknāth au milieu du XVII^e siècle. Tel qu'il nous est parvenu, dans la version d'Eknāth, le texte de la Dñyāneśvarī constitue un magnifique spécimen de vernaculaire indo-aryen (« NIA ») de type archaïque².

Également composé en *ovī*, l'Amṛtānubhav se rapproche de la Dñyāneśvarī par l'inspiration et le style : bien qu'il n'y ait pas trace de bhakti viśhnouite dans l'Amṛtānubhav et que Kṛṣṇa n'y soit pas même mentionné, mais seulement le grand dieu Śiva et son épouse Pārvatī³, l'attribution de l'œuvre à l'auteur de la Dñyāneśvarī n'a jamais été sérieusement contestée. Il n'en est pas de même pour l'autre *magnum opus* attribué à « Dñyāndev » : l'importante collection des « Abhanga », collection dans laquelle on inclut habituellement le Haripāṭh.

neśvar ou Dñyāndev 1 *Dñyāneśvarī*, 2 *Amṛtānubhav*, 3 *Cāṅgdev-pāśastī*, 4 *Haripāṭh*, 5 *Namana*, 6 la collection des *Abhanga*. L'authenticité du *Namana*, un hymne de louange, en 108 *ovī*, au Seigneur de l'univers, est cependant contestée.

(1) Pour la nature de l'*ovī* et son origine possible, v. *infra*, § 5, *Ovī* et *Abhanga*.

(2) La langue de la Dñyāneśvarī a fait l'objet de plusieurs études, cf. Bibliographie, § 8.

(3) Dñyāneśvar, qui se dit lui-même disciple de Nivṛttināth, et descendant de Gorakhnāth était certainement Śaiva avant de se tourner vers la bhakti de Kṛṣṇa. L'*Amṛtānubhav*, comme le *Cāṅgdev-pāśastī* adopte un point de vue purement śaivite, ceci semblerait indiquer que ces deux ouvrages ont été composés avant la Dñyāneśvarī, comme le suggère déjà PATWARDHAN, *op. cit.*, Lect. 11, p. 154. Cependant Bahirat, suivi par Ranade, préfère s'attacher à la tradition qui place la composition de l'*Amṛtānubhav* après celle de la Dñyāneśvarī.

§ 2. Les abhanga et la tradition des Vārakarī.

Les *abhanga*¹ se présentent comme de courts poèmes indépendants (*muktaka*) composés dans un marāthī plus ou moins archaisant, mais relativement proche de la langue moderne. Le nom de l'auteur de chaque poème est indiqué dans le dernier vers². Les abhanga apparaissent d'ordinaire sous forme de compilations où ils sont classés tantôt d'après l'auteur et tantôt d'après le thème, mais jamais d'après le ton musical ou *rāg* sur lequel ils doivent être chantés, comme c'est le cas pour les *pada* des poètes de l'Inde du Nord³.

Le thème des abhanga est toujours religieux ils sont essentiellement l'expression de la dévotion vishnouite au pays marathe, dévotion dans laquelle Viṭṭhal ou Vithobā, la divinité adorée à Pandharpūr, occupe la première place. Un grand nombre d'abhanga, 900 ou davantage suivant les collections, sont attribués expressément à Dñyāndev. D'autres portent la signature d'un des saints considérés comme les contemporains de Dñyāndev : son guru Nivrṭti, Sopāndev et Mukṭābāī, censés être ses frères et sœur, et son compagnon Nāmdev, humble tailleur. D'autres encore sont l'œuvre de poètes postérieurs, tous gens de basse caste comme Nāmdev lui-même et comme lui appartenant à la lignée spirituelle de Dñyāndev. ainsi Narā et Vithā, fils de Nāmdev, et Janabāī, sa disciple, le potier Gorā, le barbier Senā, le jardinier Sāmvatā, le *mahār* (intouchable) Cokhāmelā, et d'autres encore jusqu'à Tukārām, dans la première moitié du xvii^e siècle. Tukārām, dont la gloire au Maharashtra, ne le cède qu'à celle de Dñyāndev lui-même, est avec Rāmdās (1608-1681) le dernier grand nom de la fameuse lignée des saints-poètes du pays marathe⁴.

Il existe une corrélation étroite entre la littérature des abhanga et le pèlerinage de Pandharpūr, sur la Bhīma, dans le sud-ouest du Maharashtra. La divinité principale de Pandharpūr est le dieu Viṭṭhal ou Vithobā, aussi appelé « Pāndurang »⁵. Les habitués de ce pèlerinage,

(1) Le mot *abhanga* signifie littéralement « non-interrompu » « continu », les sens qu'a pris ce mot, les différents types d'*abhanga* et l'origine possible du genre seront discutés plus loin, v *infra*, § 5

(2) Le nom de l'auteur de l'*abhanga* (comme du *pada*) est mentionné dans le dernier vers tantôt ce nom a une fonction dans la phrase, tantôt il est employé seul comme sujet d'un verbe « dit » sous-entendu, d'où le nom de *bhanitā* (« ce qui est dit ») ou *mudrikā* « signature »

(3) Pour la comparaison des *abhanga* avec les *pada* et les *dohā* de l'Inde du nord, v *infra*, § 5

(4) On dit au pays marathe que chaque caste a son saint-poète à chacun d'eux, la tradition attribue quelques abhanga, souvent remplis d'allusions à leur humble profession ainsi un touchant poème où le jardinier Sāvatā célèbre « Hari », dont il sait reconnaître la présence dans chacun des légumes qu'il cultive ! Dans ces chansons naïves, composées par des hommes et des femmes du peuple, on a peine à reconnaître la haute inspiration métaphysique de l'auteur de la Dñyāneśvarī

(5) La plus ancienne mention de Viṭṭhal comme divinité se trouve dans une inscription datée de 1216 à Shimoga, au Karnātak (cf *Epigraphia Carnatica* 7 54 (Shimoga)) Viṭṭhal ou Vithobā est une forme du dieu Viṣṇu bien connue au Karnātak, en particulier dans les districts de Hassan et Shimoga. Son culte fut probablement importé à Pandharpūr sous

dits « Vāraakarī »¹, forment une sorte de confraternité de pieux laïcs dévoués au Viṭhobā de Paṇḍharpūr : leurs saints de prédilection sont Dñyāndev et Tukārām, les plus célèbres auteurs d'abhanga en l'honneur de la divinité de Paṇḍharpūr. En « Dñyāndev Mahārāj », les Vāraakarī n'honorent pas seulement un ancêtre vénéré, le chef de leur lignée spirituelle² : ils l'adorent aussi comme une divinité, en tant qu'*avatār* du dieu Hari ou Viṣṇu identifié au Viṭthal de Paṇḍharpūr, et aussi en tant que « *Satguru* », « Parfait Guru ». Le plus important des chars décorés, les *palkhī* (« palanquin ») qui se dirigent deux fois par an vers Paṇḍharpūr est le *Dñyāndev-palkhī* ; « Dñyāndev-Mahārāj » y est représenté par une paire de sandales de bois (*pādukā*) cérémonieusement érigées : c'est à lui, principalement et à Tukārām, que s'adresse l'hommage des pèlerins qui accompagnent les *palkhī*³.

En même temps qu'ils répandaient le culte du dieu Viṭhobā de Paṇḍharpūr associé à celui des saints Dñyāndev et Tukārām, les

le règne du prince Vīra Someśvara, de la dynastie des Hoysala qui avait conquis le sud du Maharashtra sur les Yādava de Devagiri. le dieu est mentionné à Paṇḍharpūr même dans deux inscriptions, l'une en kannada, l'autre en sanscrit, datées respectivement de 1237 et 1270, sous les noms de « Vitthala » et « Pānduranga ». Le nom plus ancien de Paṇḍharpūr, appelé aussi Pandharī, Pāndarage, Phāganīpura (Inscr. 1277), semble avoir été *Paundarīka ksetra* « domaine sacré de Pundarīka (ou Pundalīka) » : ce Pundalīka est un saint homme (peut-être un ascète Jain ?) lequel, d'après une légende obscure aurait amené le dieu Vitthal à Paṇḍharpūr, cf. A. K. KARMARKAR, *Cultural History of Karnātaka*, Dharwar 1947, p. 25, R. D. RANADE, *Mysticism in Maharashtra*, p. 183. R. C. BHANDARKAR, *Collected Works* IV, p. 125, note que Pandaranga ou Panduranga est un nom de Rudra ou Śiva, comme le témoigne HEMACANDRA, *Deśināmamālā* VI 23. C'est Śiva qui aurait été la principale divinité réverée au *Paundarīka ksetra*. Bhandarkar ajoute « From the wording of the inscription in which Vitthala and Pāndurangapura are mentioned independantly, it would appear as if Vitthala had no connection with the name, and it was given to the city on account of it is containing a Śiva temple. But when Vithoba's importance increased in later times so vastly that Śiva was thrown entirely into the shade, Pānduranga became identical with Viṭthala ».

De fait, les sanctuaires situés au bord de la Bhīma, à commencer par le petit temple à demi-immergé au bord de la rivière, dit « Pundalīka samādhi », sont des sanctuaires sivaïtes, le temple de Viṭhobā lui-même montre une structure assez curieuse et hétéroclite qui révèle plusieurs changements d'orientation, et probablement de culte. Les circonstances qui entourèrent le développement du culte de Viṭhobā à Pandharpūr sont assez obscures. J. Stevenson croit discerner dans ce culte une influence bouddhiste ou jain et appelle les dévots de Viṭhobā « Buddho-vaishnavas » (cf. J. STEVENSON, *An account of the Buddho-vaishnavas or Viṭthalabhaktas of the Dekkan*, *JRAS* 1843, pp. 64 ff.). Il est certain en tout cas que diverses formes de bhakti sivaïte se sont développées au Deccan antérieurement à la bhakti vishnouïte ; cf. KARMARKAR, *op. cit.*, pp. 160 ff.

(1) *Vāraakarī* « ceux qui accomplissent le tour (*vāra*) » c'est-à-dire le pèlerinage de Pandharpūr. Ce pèlerinage a lieu deux fois par an, aux mois de Āsādha et Kārttika.

(2) Les *Vāraakarī* n'hésitent pas à désigner « Dñyāndev Mahārāj » comme fondateur de leur lignée et initiateur du pèlerinage de Pandharpūr, ils s'appuient sur une tradition dont il est fait mention dans un abhanga composé par Bahinābāī (xviii^e s.) ; cf. S. V. DANDEKAR, *Vāraakarī panthācā itihāsa*, pp. 6 ff.

(3) Pour une description détaillée du pèlerinage de Pandharpūr et des différents *palkhī*, cf. G. DELEURY, *The Cult of Viṭhoba*, pp. 53 ff. Le culte des *Vāraakarī* pour Dñyāndev, à la fois « *Satguru* » et *avatār* de l'Être suprême (ici identifié au dieu Viṭhobā de Pandharpūr) rappelle curieusement le culte des vishnouïtes du Bengale pour Caitanya, considéré comme un *pūrṇa-avatāra* du couple divin Kṛṣṇa-Rādhā.

Vārakarī ont puissamment contribué à populariser et à enrichir la littérature des abhanga attribués à ces deux saints et à leurs successeurs : la liturgie des Vārakarī, en effet, est basée sur le chant des abhanga : ceux-ci sont groupés en *mālikā* ou « guirlandes » d'hymnes correspondant aux jours et aux heures du pèlerinage de Paṇḍharpūr. En dehors même du pèlerinage, que les pieux Vārakarī accomplissent au moins une fois l'an, la confrérie se réunit fréquemment : généralement deux fois par mois, le onzième jour (*ekadaśī*) de chaque lunaison, jour consacré au dieu Viṣṇu, chez un membre influent du groupe, pour prier et chanter en chœur des abhanga : si la réunion a lieu dans la soirée, c'est l'« office du soir » qui est psalmodié et chanté. Dans toutes les villes et villages du Maharashtra, les pieuses gens du voisinage ont coutume de s'associer à l'office des Vārakarī, si bien que le chant des abhanga, dit *kīrtan* ou *saṃkīrtan*, apparaît comme l'expression même de la religiosité populaire, à la fois source inépuisable d'inspiration religieuse et véritable « liturgie » des masses¹.

§ 3. Le ou les « Dñyāndev »

La tradition des Vārakarī affirme que le Dñyāndev d'Ālandī, chef de leur lignée spirituelle, n'est autre que le Dñyāneśvar ou Dñyāndev auteur de la Dñyāneśvarī — dont on sait pourtant qu'il était originaire d'Apegaon, près de Paiṭhān, sur la rive nord de la Godāvarī ; ce Dñyāndev aurait été le contemporain de Nāmdev. Un doute subsiste cependant sur cette identification : en effet, d'une part, les différents récits sur lesquels repose la biographie traditionnelle de Dñyāndev sont assez confus et contradictoires et ne sont étayés par aucun document ancien ; d'autre part, l'examen objectif des diverses œuvres attribuées à « Dñyāndev » a depuis longtemps conduit les critiques à soupçonner l'existence de deux ou même plusieurs auteurs du même nom.

Dès 1899, S. E. Barve de Sevgaon, dit Bharadvāj, naît, dans la revue marāṭhī « Sudhārak » que l'auteur des abhanga signés de Dñyāndev pût être le poète de la Dñyāneśvarī et lançait l'hypothèse d'un « Jñāndev » distinct de « Jñāneśvar »². Il était contredit deux

(1) Notons qu'il s'agit ici d'une liturgie purement dévotionnelle, « laïque », et nettement distincte des rites traditionnels et du culte officiel de l'idole dans les temples, rites et cultes qui sont l'apanage exclusif de certaines castes ou sous-castes, le plus souvent brahmaniques à Paṇḍharpūr, le culte de Viṭhobā et l'administration de son temple sont actuellement dans les mains d'une sous-caste brahmanique, celle des Barve (*bāḍave*), dont les Vārakarī ne sont que les « clients ».

(2) BHARADVĀJ, *Jñāndeva va Jñāneśvara* dans « Sudhārak » 1898-99 l'auteur précise que Nāmdev (le premier Nāmdev) vécut à la fin du royaume Bahmanī au xiv^e siècle (il propose les dates 1309-1372) Il s'efforce d'établir qu'il a dû y avoir deux Dñyāndev, ou plus exactement que le « Dñyāneśvar » qui composa la Dñyāneśvarī à Pañcakrośa en 1290, qui était originellement Śaiva, fils et disciple de Nivrṭti de la secte des Nāth et qui mourut à Apegaon (où se trouve son tombeau ou « samādhi ») est distinct du « Dñyāndev », dévot de Viṭthal, qui vécut aux alentours de l'an 1300 et qui mourut à Ālandī, c'est ce Dñyāndev qui fut contemporain de Nāmdev. C'est lui encore qui avait pour frères Nivrṭti et Sopāndev et pour sœur Mukṭābāī, et qui composa, outre le *Divyānamana* et le *Cāṅgdev*-

ans plus tard, avec plus de véhémence que de logique, par R. S. Bhingarkar¹. En 1917, Patwardhan, dans ses *Wilson Philological Lectures*², reprenait les arguments de Bharadvāj, et il était à son tour vivement réfuté par R. D. Ranade³. Les arguments invoqués par Bharadvāj et Patwardhan, suivis par R. G. Bhandarkar, N. Macnicoln⁴, J. F. Edwards⁵ et J. G. Dhaneshwar⁶, en faveur de la thèse des « deux

pāsasti, un grand nombre d'abhanga c'est encore ce Dñyāndev qui a signé ses abhanga de la formule *bāparakhumādevīvaru*, « Celui qui a pour pere l'époux de Rakhumā (Rukminī) », le Vitthāl ce qui peut être interprété comme faisant allusion soit au père du poète (qui aurait porté le nom d'« Époux de Rukminī ») soit, plus probablement, à ses deux divinités tutélaires, Vitthal et Rukminī

(1) Raghunāthbuva BHINGARKAR, *Jñānesvar yācā kālanirnaya va sāksipta caritra, Bharadvājās uitar* (« Brève étude sur l'épopée de Dñyāneśvar, une réponse à Bharadvāj ») Pour expliquer comment Nāmdev, censé contemporain de Dñyāneśvar (fin XIII^e siècle), a pu être en même temps contemporain de Kabīr (mort en 1518), Bhingarkar n'hésite pas à déclarer que Kabīr a dû vivre 300 ans « ce qui, pour un yogi, n'aurait rien d'exceptionnel »

(2) PATWARDHAN, *Wilson Philological Lectures*, 1917, Lect. III (article publié dans Fergusson College Magazine, July 1918, pp. 10-11), déclare « The concentrated attention paid to Vitthobā in the Abhangas and the absolute absence of even a mention of his name in Dñyāneśvarī is a proof as strong as can be that they are works of two different poets and that the one, the author of Dñyāneśvarī, lived long before the Vitthal cult started into being, at any rate long before that cult came to loom large before the eyes of the devout, long before Pandharī rose to an exalted position among the sacred places or tīrthas of Maharashtra »

Le même critique remarque « Strange to say, even the Abhanga known as « Haripāth » and which are generally considered to be Jñāneśvara's, sing of Hari, Śrīpatī, Rāmakṛṣṇa, Kṛṣṇa, but not of Vitthal or Pāndurang »

(3) R. D. RANADE, *Mysticism in Maharashtra* (repr. Bharatīya Vidyā Bhavan, 1961, p. 30) rejette les arguments de Bharadvāj et Patwardhan et réitère la position traditionnelle des Vārakarī relative à l'identité de l'auteur de la Dñyāneśvarī et des Abhanga, c'était déjà la position adoptée par BHAVE et par KULKARNI (cf. Bibliographie, § 10, 1 § 11, 9)

(4) N. MACNICOLN, *Psalms of Marāṭha Saints*, Calcutta 1919, p. 15

(5) J. F. EDWARDS, *Dnyaneshwar, the outcast Brahmin*, Poona 1941 (Poet-Saints of Maharashtra vol. XII) consacre tout un chapitre à cette célèbre controverse, ayant examiné les arguments en présence, Edwards conclut à l'impossibilité d'admettre que l'auteur de la Dñyāneśvarī soit le même que le Dñyāndev, ardent dévot de Vitthoba, auteur des Abhanga. Edwards note que, finalement, le principal et peut-être le seul argument des tenants de l'unique Dñyāndev est tiré du témoignage de Nāmdev et des poètes contemporains de Nāmdev ou postérieurs à lui tels que Janabāl, Gorā et d'autres. Ceux-ci, en effet, ne connaissent qu'un seul Dñyāndev qui aurait été le contemporain de Nāmdev mais, comme l'a montré Bharadvāj, il est chronologiquement impossible d'admettre que « Nāmdev » ait été contemporain du Dñyāneśvar (dit Dñyāndev?), auteur de la Dñyāneśvarī. Le premier Nāmdev (qui passe pour avoir rencontré Kabīr lors de ses pérégrinations dans l'Inde du Nord) appartient probablement à la fin du XIV^e et au premier quart du XV^e siècle, et donc vécut un siècle environ après l'auteur de la Dñyāneśvarī (cf. *infra*, p. 7, n. 1). Le *Bhaktavijaya* de Mahipatī, principale source de la biographie de Dñyāneśvar ou Dñyāndev telle que l'admettent les Vārakarī, n'est pas seulement une œuvre tardive (fin XVIII^e siècle) mais elle fourmille d'anachronismes. Comme le remarque ABBOTT dans son ouvrage sur *Eknāth* (p. 115), Mahipatī a simplement « télescopé » les saints-poètes de plusieurs siècles, censés appartenir à la lignée spirituelle de « Dñyāndev »

(suite page suivante)

(6) J. G. DHANESHWAR, *Jñāndev kī Jñāneśvar* dans « Jñāneśvar » D. 11, p. 194 ff

Dñyāndev » sont essentiellement les suivants : a) l'impossibilité chronologique qui ferait de « Nāmdev »¹ à la fois le contemporain de l'auteur de la Dñyāneśvarī (fin XIII^e s.) et de Kabīr (fin XV^e, début XVI^e s.) ; b) l'écart considérable entre la langue archaïque de la Dñyāneśvarī et celle comparativement moderne des abhanga ; c) le contraste entre l'intellectualisme, les envolées métaphysiques et les raffinements de style de la Dñyāneśvarī et la naive dévotion qui s'exprime dans la plupart des abhanga ; d) le fait que l'auteur de la Dñyāneśvarī semble tout ignorer du dieu Viṭhobā et de Paṇḍharpūr, dont le culte et le pèlerinage sont sans cesse exaltés dans les abhanga

A ces arguments, les partisans de l'« unique Dñyāndev » n'ont pas répondu sérieusement. Ils se sont généralement contentés d'affirmer que la tradition — qu'ils font remonter jusqu'à Mahipati et « Nāmdev » — ne dit rien de ces deux Dñyāndev, mais n'en connaît qu'un. Ils refusent d'admettre le caractère légendaire de la biographie de Dñyāndev donnée par Mahipati (fin XVIII^e siècle), en dépit des contradictions de cette légende et du fait que les documents anciens manquent.

(suite de la page précédente)

auteur de la Dñyāneśvarī Edwards conclut que, si la théorie des « deux Dñyāndev » ne peut être absolument prouvée, celle de l'unique Dñyāneśvar ou Dñyāndev se heurte à des difficultés insolubles

Un autre témoignage laisse planer un doute sur l'ancienneté du pèlerinage de Paṇḍharpūr, du moins en tant que lieu-saint vishnouite en effet, Paṇḍharpūr et Viṭthal ne sont pas mentionnés parmi les lieux-saints visités par Caitanya après sa conversion au Kṛishnaïsme tout au début du XVI^e siècle, lors de son périple autour de l'Inde on sait que Caitanya traversa le Mahārāshtra et s'arrêta à Trimbak, Pūrna (Poona), Patta et Jejuri, où il prêcha le kṛishnaïsme aux Śaivas et Śāktas mais sa biographie ne fait pas mention de Paṇḍharpūr, ce qui tendrait à suggérer que ce lieu n'était pas encore célèbre en tant que pèlerinage vishnouite, même s'il possédait déjà un sanctuaire dédié à Viṭthal reconnu pour une forme de Viṣṇu Par ailleurs, d'autres indices (tels que la légende relative à l'arrivée tardive de Rukminī à Paṇḍharpūr) laissent supposer que l'identification de Viṭthal avec Kṛṣṇa, divinité pan-indienne, est relativement récente

(1) La tradition des Vaisnava du pays marathe, qui fait de « Nāmdev » un contemporain de Dñyāneśvar ou Dñyāndev, auteur de la Dñyāneśvarī, semble remonter à Mahipati, ainsi qu'à un certain Paṇḍā Bhāgavata dont on affirme qu'il fut le contemporain de Dñyāneśvar Cette tradition est admise par BHAVE RANADE (cf Bibliographie, § 10 1 et § 13 2) et par tous les Vārakarī modernes, elle a été reprise par P. D. KULKARNI, *Were Jñāneśvara and Jñānadeva contemporaries?* A B O R I VI pt 2 (1925), pp 67 ff Kulkarni admet qu'il y eut plusieurs poètes du nom de Nāma ou Nāmdev, dont l'un était dit « Viṣṇudās » (XVI^e s.) et un autre « Keśīrāja Nāma » Que le premier de ces « Nāmdev » (dit simplement « Nāma » ou « Nāmdev ») ait été contemporain de l'auteur de la Dñyāneśvarī reste néanmoins très improbable il lui est probablement postérieur d'au moins un siècle, comme l'ont montré Macnicoln, Bharadvaj, Parwardhan, suivis par R. N. BHANDARKAR (*Collected Works* IV, pp 131-32)

Kulkarni (*op cit*) explique le fait que la langue des abhanga attribuée à « Nāmdev » soit beaucoup plus récente que celle de la Dñyāneśvarī par le caractère populaire de l'œuvre de Nāmdev ces abhanga sont, dit-il, « cries of the heart for the ordinary man » Le même auteur ajoute qu'un phénomène semblable se produit dans le Haripāth de Dñyāneśvar, la langue du Haripāth étant beaucoup plus moderne que celle de la Dñyāneśvarī, pour les mêmes raisons En somme, pour justifier la tradition qui fait de « Nāmdev » un contemporain de Dñyāneśvar, Kulkarni s'appuie sur la tradition qui affirme que le Dñyāneśvar auteur de la Dñyāneśvarī et l'auteur du Haripāth ne font qu'un.

Les différences, non seulement de langue et de style, mais encore de croyance religieuse entre la Dñyāneśvarī et les abhanga sont expliquées par la nature différente de ces deux œuvres, l'une étant de tradition écrite, œuvre « de l'esprit » ou de l'intelligence du poète, et destinée aux gens cultivés, l'autre de tradition orale, œuvre de son « cœur » et destinée aux gens du commun¹

§ 4. La littérature des Abhanga.

Si le mystère du ou des Dñyāndev, du ou des Nāmdev n'a pas été mieux élucidé, c'est que l'importante littérature des « abhanga » chers au cœur des vaiṣṇava du pays marathe n'a jamais été soumise au crible d'une sérieuse critique. La masse même et la relative hétérogénéité de cette littérature, qui s'étale sur plusieurs siècles, rend l'entreprise difficile ; de plus, il s'agit d'une littérature essentiellement populaire et orale dont il n'existe pas de manuscrits anciens c'est donc principalement la critique interne, c'est-à-dire l'analyse de la forme et du contenu de cette littérature qui peut apporter quelque lumière. Les principales questions qui se posent sont : jusqu'où est-il possible de faire remonter les couches les plus anciennes de cette littérature ? A-t-elle eu ou non comme thème exclusif la bhakti de Viṣṇu ? Existe-t-il une forme métrique propre aux abhanga et quel est le rapport de celle-ci avec la forme, plus ancienne, de l'ovī ? L'abhanga est-il essentiellement une forme lyrique, c'est-à-dire, un *geyarupa* « fait pour être chanté » ou un type de composition didactique ? Tous ces problèmes doivent être abordés, sinon résolus, si l'on veut poser correctement le problème propre au Haripāṭh, dont on sait qu'il a été régulièrement classé comme appartenant à la littérature des abhanga²

Si l'auteur des abhanga signés de « Dñyāndev » est bien le contemporain du premier Nāmdev, ses poèmes ne peuvent remonter au-delà du xiv^e siècle³. Mais d'une part, il est peu probable que tous les abhanga signés de « Dñyāndev » soient l'œuvre du même poète puisque certains portent en *mudrikā* le mot « Dñyāndev » et d'autres (de beaucoup les plus nombreux) la formule « *bāparakhumāidevīvaruvitthalā* »⁴

(1) Cette « explication » est aujourd'hui généralement admise elle s'est exprimée avec une particulière netteté dans l'ouvrage important dû à la plume de R. D. RANADE, *Mysticism in Maharashtra*, cité plus haut « The Abhanga are the emotional garb of Jñāndeva and the Jñāneśvarī is the intellectual garb, thus we see the heart of Jñānadeva, his personal experience and his outlook upon the world depicted even more adequately in the Abhangas than in the Jñāneśvarī » C'est l'argument même invoqué par Kulkarni au sujet de Nāmdev, cf *supra*, note 22

(2) Ainsi S. V. DANDEKAR, *Śrī Jñānadeva*, Poona 1941, p. 69, déclare « As to the Haripāṭh and the abhangas, it will be convenient to study them together »

(3) Pour Nāmdev, cf *supra* p. 7, n. 1, Molesworth dans la préface à son « Marāṭh-English Dictionary » déclare « In the popular estimation of the Marathas their oldest writer is Nāmdev, a Shimpī In a book recently published at Puna, it is said that he is the chief poet of Abhanga poetry » (« *abhanga kavilecāmukhya kavī toc āhe* »)

(4) Pour la signification de cette formule, cf. p. 5, n. 2

D'autre part, bien que la tradition Vāraṅkarī considère un bon nombre des auteurs d'abhanga comme contemporains de Dñyāṇdev, à commencer par son frère aîné Nivrṭti, qui serait aussi son Guru¹, il n'est pas certain que Dñyāṇdev et Nāmdev aient été les premiers à composer des abhanga : la tradition marathe semble même impliquer le contraire puisqu'un assez grand nombre d'abhanga sont attribués à Nivrṭtināth et quelques-uns à Gahinīnāth, que l'auteur de la Dñyāṇeśvarī désigne comme ayant été le guru de Nivrṭti². La langue des abhanga signés des deux premiers représentants marathes de la secte śivaite des Nāth, eux-mêmes descendants du légendaire Gorakhnāth, n'est pas sensiblement différente de celles des autres abhanga attribués aux contemporains et aux successeurs de Dñyāṇdev. Pour la forme, ces abhanga appartiennent au type « didactique », que nous définissons plus loin (cf. § 5) ; pour le contenu, on constate que les poèmes attribués à Gahinī-Nāth ne font aucune allusion à la bhakti vishnouite, tandis que ceux qui sont attribués à Nivrṭti combinent bhakti et yoga un peu à la manière de Kabīr (qui lui-même avait été largement influencé par la tradition des Nāth), sans qu'il y soit pour autant question du Vithobā de Paṇḍharpūr, ni d'aucune idole particulière³. L'existence d'abhanga de ce type, même composés dans une langue relativement moderne, suggère que la tradition des abhanga n'est pas exclusivement liée au thème de la dévotion vishnouite. avant de servir à l'exaltation du culte de Vithobā, avant même son association avec la bhakti vishnouite, la forme dite « abhanga » a pu servir à l'enseignement des « Nāth Yogī » dont l'établissement dans le nord du pays marathe, à

(1) Il est à remarquer que les abhanga signés de Dñyāṇdev, aussi bien que la Dñyāṇeśvarī, ignorent cette parenté insolite. Dans le prologue de la Dñyāṇeśvarī (I, 24 et 84) le poète Dñyāṇeśvar se dit fils et disciple de Nivrṭti, au dernier chapitre (XVIII, 1723 ff) le poète donne la *guru-paramparā* de son propre Guru Nivrṭtināth, à partir de Śiva (Ādināth), en passant par Macchendra (Matsyendranāth), Gorakhnāth et Gahinīnāth et il affirme que le « Satguru » Nivrṭti est le véritable auteur de ce poème sur l'enseignement de la Gītā, que lui-même (Dñyāṇeśvar) a transposé en marāṭhī. Dans certains abhanga, « Dñyāṇdev » se dit aussi disciple de Nivrṭti, sans plus. L'histoire de l'initiation de Nivrṭti par Gahinīnāth dans une caverne du mont Añjanī, dans des circonstances mystérieuses, puis de l'initiation de Dñyāṇdev par Nivrṭti, son frère aîné, fait partie de la biographie légendaire de Dñyāṇdev et de sa famille, donnée par Mahipatī, une des sources principales de ce récit paraît être une série de 26 abhanga attribués à Nāmdev (*Śrī Dñyāṇdevācī ādī*, abh. 884-909 dans l'édition de AVATE 1923), une autre source est le *Saṭya Malnāth* composé en oṽī par un disciple de Nāmdev, cf. PANGARKAR, *Marāṭhī vaṅmaya itihāsa*, I, p. 439 et J. F. EDWARDS, *op. cit.*, pp. 78 ff.

(2) La *guru-paramparā* donnée par Dñyāṇeśvar dans la Dñyāṇeśvarī (XVIII, 1723 ff) suggère que le passage de la mythologie à la biographie légendaire se situe entre Gahinīnāth et Nivrṭtināth. Gahinīnāth est censé avoir reçu son enseignement directement du fameux Gorakhnāth et, tout comme ce dernier, il est représenté comme éternel. voyant la ferocité de cet âge Kali « qui dévore toutes les créatures », Gahinī confie à Nivrṭti la mission de protéger l'univers en lui transmettant l'enseignement de l'« Ādiguru » Śankara. Le miséricordieux Nivrṭti se met à l'œuvre et commente la Gītā à son disciple Dñyāṇeśvar.

(3) Pour le personnage de Nivrṭti et son rôle dans l'évolution du vishnouisme au pays marathe, cf. ch. III, § 9 Nivrṭti et la Religion du Nom.

Tryambak, près des sources de la Godāvarī, remonte au XIII^e siècle¹. Mais il n'existe pas de littérature écrite ancienne en mārāṭhī qui puisse être attribuée aux Nāth² ; par contre, la secte plus ancienne des Mānbhāv a produit très tôt une littérature didactique et narrative en prose, dont le plus ancien spécimen est le *Cakradhara-līlā-caritra* (1278). Cette ancienne littérature Manbhāv constitue, avec les *Dohā* et les *Caryā* du Nord le plus ancien spécimen de littérature vernaculaire indo-aryenne dans les deux cas, il s'agit d'une littérature ascétique, dont le but est l'enseignement d'une doctrine ésotérique. H. D. Velankar présume que la forme populaire de l'« Ovī-abhanga » fut d'abord adoptée par les poètes Manbhāv, mais les documents manquent³.

Même en excluant les abhanga attribués aux Nāth, la masse des abhanga composés par les saints marathes, à commencer par « Dñyān-dev » et le premier Nāmdev, reflète des courants religieux divers certains (nombreux parmi les poèmes signés de « Nāmdev ») reflètent le courant de la bhakti dite *nirgunī* où la tradition du yoga tantrique s'allie à une forme primitive de bhakti centrée sur le « Satguru » considéré comme invisible et *nirguṇa*, « non-qualifié », plutôt que sur une forme visible de la divinité ; d'autres, très nombreux, sont inspirés par un vishnouisme non-sectaire, enveloppant toutes les manifestations du dieu Viṣṇu-Harī, qui est l'Être suprême, Bhagavat, le Dieu sauveur attitude religieuse très semblable à celle des Daśakuṭa ou Haridāsa du Karṇātak⁴, et plus généralement des Vaiṣṇava du

(1) On ignore l'époque où vécut Gorakhnāth, Guru légendaire de la secte tantrique des Nāth sivaïtes. La plupart des auteurs le placent entre le VIII^e et le X^e siècle, dans la région du Kumaon et du Garhwal (cf. BRIGGS, *Gorakhnāth and the Gorakhnāthis*, Mohan SINGH, *Gorakhnāth and medieval Indian Mysticism*, H. P. DVIVEDI, *Nāth Sampradaya*), quant à la branche marathe de cette secte, d'origine nordique, elle semble avoir pris pied d'abord dans la région de Tryambak, près des sources de la Godāvarī, où elle s'implanta probablement au XII^e ou XIII^e siècle, de Tryambak, les Nāth Yogī rayonnèrent sur tout le Maharashtra c'est ainsi que d'après le « Gazetteer » du district de Satarā (Maharashtra méridional) on trouve dans ce district une montagne portant le nom de « Macchendragadh » et un arbre tamarin appelé « Gorakh-chincha », sacré à la mémoire de Gorakhnāth.

D'après la tradition des Nāth du Maharashtra, Matsyendra lui-même, s'en alla à la montagne « Śaptaśringī » où il instruisit Gorakhnāth. Le Śaptaśringī est une montagne au nord de Nāsik, où se trouve un célèbre sanctuaire dédié à la Devī (cf. D. C. SIRCAR, *Studies in Geography, Ancient and Medieval India*, p. 78). D'après S. V. DANDIKAR, *op. cit.*, p. 32, les *pāṭhī* de Matsyendra et Gorakhnāth partent de Matsyendragadh et de Audhya Nāgnātha en direction de Pandharpūr.

Il semble en tous cas que, pour l'auteur de la Dñyāneśvarī, Gahinīnāth, censé Guru de Nivṛttināth, soit déjà un personnage légendaire.

(2) Certains abhanga de type « didactique » sont attribués aux Nāth Gahinī et Nivṛtti dans les collections modernes mais ces abhanga, ni pour la forme, ni pour le fond, ne paraissent particulièrement anciens, il en est de même en ce qui concerne le « Haripāth » attribué à Nivṛtti dans certaines collections, cf. ch. II, § 2.

(3) H. D. VELANKAR, *Apabhramśa and Marathi metres*, New Indian Antiquary I (1938-1939), pp. 215 ff., pour la discussion de cet article, cf. *infra* § 6.

(4) KARMAKAR, *Cultural History of Karnāṭaka*, Dharwar 1947, pp. 160 ff. et KAR-

Sud, héritiers de la tradition des Alvārs tamouls ; enfin un troisième groupe d'abhanga est presque exclusivement consacré à l'exaltation du dieu Viṭthal ou Vithobā et du pèlerinage de Pandharpūr · c'est le cas, en particulier, des abhanga de Tukārām et d'autres poètes appartenant à la fin du xvi^e ou au xvii^e siècle. Ces deux derniers groupes d'abhanga sont généralement des prières et des hymnes de louange, lyriques de ton et de style.

§ 5 Ovī et Abhanga.

La question des types d'abhanga et des rapports de l'abhanga avec l'ovī mérite aussi d'être examinée. Il n'est pas possible en effet de définir l'abhanga comme forme métrique S. G. Tulpule (*O. M. R*, p. 180) résume la conception courante de l'abhanga en ces termes :

« An *abhanga* is a metrical composition, a variation of the *ovī* set to the music and somewhat fluid in its character. As regards its contents, it corresponds closely to the religious lyric in English Literature. For the *abhāṅgas* are an outpouring of the heart coming from an ardent devotee of God and touching the chords of emotion even in common reader . »

Cette définition souligne le caractère lyrique de l'abhanga de fait, la plupart d'entre eux sont chantés sur un ton particulier ou *rāg*, en guise de « bhajan », tout comme les *pada* des vaiṣṇava du nord, composés en braj, en gujaratī ou en bengalī ; comme les *pada*, ils sont considérés comme des *geyarupa* ou *gāyyā*¹, et chantés en chœur avec un refrain (*dhruva*) pourtant, tandis que les *pada* sont habituellement classés d'après le *rāg* sur lequel ils doivent être chantés, il n'en est pas ainsi pour les abhanga · les compilations d'abhanga ne mentionnent pas de *rāg* en effet, théoriquement du moins, tout abhanga peut être chanté dans n'importe quel *rāg* s'accordant au *bhāva* (sentiment) qu'il exprime. Dans les collections d'abhanga (souvent appelés *gāṭha*, cf. Bibliographie § 2. 7, 13 ; § 3. A 5, 6 , B 11, 12, 18), les abhanga sont classés d'après le thème ou d'après l'auteur, tout comme les *dohā* du Nord, qui appartiennent à un type didactique ou narratif plutôt que lyrique de ce point de vue, les abhanga, bien que couramment considérés comme des « chansons », se rapprochent des *dohā* plutôt que des *pada* des poètes vaiṣṇava du Nord.

MARKAR & KADAMBARI, *The Haridāsas of Karnātak* la secte des *Haridāsa* « Serviteurs de Hari » fondée au xiv^e siècle se développe au xv^e, influencée par l'enseignement de Mādhva , son plus grand poète et mystique est Purandara

(1) L. R. PANGARKAR dans l'Introduction à son anthologie, *Jñāneśvarācī prabhāvale* (cf. Bibliographie § 2, B 13) dit « Les Abhangas, padas etc , qui ont été rassemblés dans cette édition sont surtout des *gāyyā* c'est-à-dire les padas qui sont en fait chantés » « Abhanga » dans le langage courant, est donc l'équivalent de « pada », hymne vishnouite à la prosodie particulièrement lâche De même « abhanga » passe pour être la forme marathe du « bhajan » Une collection populaire d'abhanga utilisés dans les réunions pieuses des Vārakarī est intitulée *Vārakarī bhajana-sangraha*, éd. S. V. DANDEKAR (cf. Bibliographie, § 2, B 25)

Une autre particularité de l'abhanga, c'est sa parenté reconnue avec la forme métrique de l'ovī, dont il serait une forme plus récente. En fait, l'usage du mot « abhanga » pour désigner un type de poème n'est pas ancien. S. G. Tulpule (*O. M. R.*, pp. 110-112) cite à ce propos un passage du *Smṛtiśhala* composé par le poète Mānbhāv Narendra au début du xiv^e siècle (c. 1308) ; dans le *Smṛtiśhala*, Narendra raconte comment il composa et récita le *Rukminī-svayaṃvara* devant le roi Rāmacandra, prince Yādava de Devagiri, et comment le roi, charmé et jaloux, pria le poète de lui attribuer cette œuvre moyennant une grasse récompense. Au verset 10, le roi dit à Narendra :

*yā grāthācā abhāgu maja deyāvā· mī jatukīyā vovīyā
tetuke sonatake āni caulharīyā āsu vovāḷaṇi ghālīn...*

« Attribue-moi l'abhanga de ce livre et je te donnerai autant de pièces d'or et d'āsu que le nombre des ovī qu'il contient... »

De même, comme l'a remarqué H. D. Velankar¹, dans le *Kṛistā Purāna* du P. Stevens (1616), le mot abhanga est employé trois fois par euphémie, avec le sens de « conclusion, fin », La référence ancienne fournie par Tulpule, vient corroborer le jugement porté par Velankar (*op. cit.*, p. 220) :

« In this connection, it must be clearly understood that, in the early days of its currency, the word Abhanga must not have signified any simple metre. It only meant « an unbroken » or musically « uninterrupted » group of stanzas composed in the Ovī metre. It may be indeed pointed out that the word retains this sense even to-day. To sing an abhanga means to sing not this or that stanza, but a group of stanzas forming an unity owing to the common idea, and the concluding portion containing the name of the poet and such other things. ..Only later on the word must have been used in a secondary manner to signify the Ovis themselves of which the Abhanga is made. Authors like Nāmdev and Tukārām describe their stanzas as ovis and not as abhangas ...Except in a few poems of doubtful authenticity, it is nowhere found to signify any simple or strophic metre »

La notion, courante aujourd'hui, de l'abhanga comme type métrique particulier repose apparemment sur une confusion entre forme prosodique et genre littéraire, à savoir, ici, le type de poèmes utilisés comme *bhajan* par les Vaiṣṇava du pays marathe. La fonction est prise comme base de la définition, qui reste d'ailleurs vague : le rapport entre l'abhanga et l'ovī est senti, mais non précisé ; d'où l'opinion courante, suivant laquelle l'abhanga est une variation

(1) H. D. VELANKAR, *Apabhramśa and marāṭhī metres*, New Indian Antiquary I (1938-39), pp. 215 ff, remarque à ce propos « A word signifying end or finish is never used in connection with holy things. In most other passages [of the *Kṛistā Purāna*] the word signifies « imperishable », which is the real meaning of the word in its sanskrit form. »

Velankar rejette avec raison l'interprétation proposée par Rajwade dans *Marāṭhī Chanda*, p. 8, qui donne à « abhanga » le sens de « mélodieux ».

de l'ovī assez fluide, et faite pour être chantée avec accompagnement musical.

L'hésitation à définir le « type métrique » de l'abhangā s'explique justement par les variations que l'on constate dans la composition métrique des abhangā. Un grand nombre d'entre eux sont composés de vers ou d'unités métriques (« stanzas ») binaires, les deux parties, de longueur égale ou équivalente, rimant deux à deux (type courant dans les *pada* du Nord). Par contre, un assez grand nombre d'abhangā sont composés d'une série de longs vers, de type quaternaire ou ternaire, qui présentent les caractéristiques essentielles de l'ovī ou qui s'en rapprochent.

Bien que tous les critiques reconnaissent volontiers la parenté de l'abhangā à l'ovī, le fait que beaucoup d'abhangā sont, en fait, entièrement composés d'ovī n'a pas été suffisamment mis en lumière ceci est probablement dû au fait que le type d'ovī qui apparaît dans les abhangā vishnouites diffère de l'ovī utilisé depuis le XIII^e siècle dans les œuvres littéraires anciennes telles que la *Dhṛyāneśvarī*, le *Vivekasindhu* de Mukunda et les *kāvya* des poètes Mānbhāv.

Masters (*GOM*, Introd., pp. 13-14) décrit en ces termes l'ovī « littéraire »

« The ovī, used by Mukunda, Jñānadeva and later by Father Stevens, is peculiar to Marathī. It has three rhymed lines [*cārana*] and one unrhymed. The three rhymed lines contain each three or four words, or more, and the fourth, one, two, or, exceptionally, three. The number of syllables is normally nine for the rhymed lines and four or five for the last line, but they can be increased within reasonable limits conditioned by considerations of quantity and pause, a facility which gives an opening to interpolations and omissions. »

La *Dhṛyāneśvarī* elle-même montre plusieurs types d'ovī : dans beaucoup d'entre eux, seuls les 2^e et 3^e *cārana* riment (c'est-à-dire la dernière syllabe de B et C, au lieu de A-B-C) mais le type le plus courant, brièvement décrit par Master est composé ainsi : A 8 *aksara* (syllabes) + B 8 *akṣara* + C 8 *aksara* + D 4-5 *aksara*, les dernières syllabes de A, B, C rimant. Ex. :

ānī āpuliye cāde / āpādilē hē māde / kī tyajilē karma sādē / aisē āhe //
[*Jrī* ed. Madgaonkar, III 51]

Il reste que l'ovī littéraire, bien qu'il passe pour avoir été emprunté à la tradition populaire, est assez différent de la forme d'ovī utilisée couramment, aujourd'hui encore, dans les récitations populaires et plus spécialement dans les *strī-gītā*, proverbes rimés, « rengaines » ou ballades psalmodiées par les femmes. Nous donnons ici quelques spécimens de ces *strī-gītā* puisés dans la littérature orale :

1) *ādhī mūla dhādā / cipalūna gāvā / paraśarāmadevā / āmantraṇa //*

« Tout d'abord, il faut envoyer un messenger au village de Chiplūn pour inviter Paraśurām ... »

(Une femme psalmodie le catalogue des choses à faire et des rites à accomplir avant de procéder au mariage.)

La répartition des *akṣara* dans les 4 *cāraṇa* est .

6+6+6+4 ; B et C riment

2) *pahiyelī mājhī ovī/ pahiyelā mājhā nema/ tulaśī khalī rāma/ pothī vācī/*

« Ma première *ovī*, mon premier devoir (est de m'occuper de) Rām qui lit un livre sous la Tulsī »

(Une femme rappelle à elle-même ou à une autre les devoirs domestiques qui commencent avec le soin de « Rām » · les femmes composent beaucoup d'*ovī* de ce genre à propos des soins du ménage ; parfois, comme ici, l'allusion est obscure ou ironique)

Le dessin métrique est 7+7+7+4 , B et C riment.

3) *kāya tū pusaśī/ pālasā tīna pāne/ sāsarī samādhānē/ vadū sakhe/*

« Pourquoi demandes-tu ? Le Pālas a trois feuilles ! Comment pourrait-on prétendre au bonheur dans le *sāsar*, O mon amie ? »

(Une femme rappelle à une autre qu'il est vain d'espérer une vie heureuse dans le *sāsar* c'est-à-dire dans la maison du beau-père cela ne peut changer, comme la disposition des feuilles de l'arbre Pālas)

Le dessin métrique est : 6+7+7+4 ; B et C riment.

Cet *ovī* présente deux caractéristiques . le nombre des *akṣara* dans les trois premiers *cāraṇa* se situe entre 6 et 7 , de plus, il ne comporte, habituellement, que les deux rimes intérieures (B, C) au lieu de trois (A, B, C) , si l'on convient d'appeler l'*ovī* à trois rimes « *ovī* parfait », la grande majorité des *ovī* actuellement récités ou chantés sont des *ovī* « imparfaits » à deux rimes

Il existe cependant une autre forme populaire d'*ovī*, formé de 3 *cāraṇa* seulement (au lieu de 4), comptant chacun 8 *akṣara* ; il s'agit, ici encore, d'*ovī* « imparfait » puisque comportant seulement deux rimes Ex :

4) *uphālūna yetā jaḷa/ nadī jāya bavarūna/ dharī sāgaracē dhyāna/*

« Quand l'eau déborde, quand la rivière est en crue, c'est qu'elle se souvient (lit. « médite sur ») l'océan. . »

(La rivière est amoureuse de l'océan, qui est l'« époux » de toutes les rivières — et la saison des pluies est la saison de l'intimité conjugale)

Les *ovī* cités par Kulkarni, dans son ouvrage sur la prosodie marāṭhī, comme types d'« *ovī* moderne »¹ sont exactement du même type · on remarquera qu'il s'agit cette fois non plus de proverbe ou d'aide-mémoire domestique, mais de chanson villageoise de fait, le dernier exemple que nous avons cité appartient à la chanson de

(1) V M KULKARNI, *Vṛttē va alamkāra*, Poona 1942, pp 32-34 , l'auteur distingue quatre types d'*ovī* les deux premiers types sont dits *Jñāneśvarī ovī* et *Eknāthī ovī* (deux types littéraires) le troisième, dit *strī-gīta ovī* correspond à nos trois premiers exemples , le quatrième dit « *ovī* moderne », correspond à l'exemple iv) cité par nous.

pluie, sur le thème de l'absence de l'époux. Cet ovī en trois parties est d'un type lyrique nettement distinct du premier ; les chansons de ce type sont très nombreuses, et les femmes les fredonnent en vaquant aux travaux domestiques, en berçant leurs enfants, ou en se balançant elles-mêmes, aux heures de loisir, sur le *jhūlā* suspendu au plafond dans la chambre intérieure des maisons marathes¹

Ces deux types d'ovī populaire se distinguent cependant très nettement des types d'ovī employés par Dñyāneśvar, Mukunda et les autres poètes savants : d'une part, en effet, les ovī « littéraires » sont invariablement des « ovī parfaits », à quatre *cāraṇa* et à trois rimes, le nombre d'*aksara* dans les trois *cāraṇa* longs n'est jamais inférieur et le plus souvent supérieur à huit : leur longueur est indéterminée, de même que le nombre des *mātrā* qu'ils peuvent contenir. En effet, ces ovī ne sont pas faits ni pour être chantés, ni pour être scandés à l'aide des mains ou du tambour : l'ovī littéraire n'est pas un *tālageya vr̥tta* ; c'est essentiellement un mètre narratif ou descriptif, à la manière du *śloka* de l'épopée sanscrite.

Il existe donc deux genres bien distincts d'ovī, et le problème de l'abhangā et de ses origines ne saurait être résolu sans référence à cette distinction essentielle. Ce fut le mérite de H. D. Velankar de poser correctement le problème, et de reconnaître la primauté et l'originalité de l'ovī populaire par rapport à l'ovī littéraire²

L'ovī populaire était originellement — et est resté — un *tālageya vr̥tta* fait pour être psalmodié ou chanté à l'aide d'un instrument donnant la mesure. Ce type ancien d'ovī, pense Velankar, aurait été employé dès le x^e ou xi^e siècle par les poètes Mānbhāv pour l'instruction des masses mais « ne peut être considéré comme un mètre littéraire jusqu'à l'époque de la composition de la grande Dñyāneśvarī », en 1292 : il est probable qu'à cette époque l'ovī avait déjà subi certaines modifications et qu'il était regardé comme un mètre populaire composé de trois vers longs et d'un vers court : de fait, Dñyāneśvar et les poètes classiques conservent pieusement la particularité du quatrième *cāraṇa* court : par contre, les trois premiers *cāraṇa*, quoique toujours soigneusement rimés, avaient subi et devaient subir de profondes altérations dans la poésie écrite.

(1) D'après Miss Sarojini Babar, spécialiste de la littérature populaire marathe, l'ovī est déjà mentionné dans un ouvrage le *Mānasollāsa* de Someśvar (xi^e-xii^e siècle). Dans *Saṅgītaratnākara* de Sarangadeva, l'ovī est défini comme forme de trois parties, rythme et chanté dans la langue commune. Bendre suggère que l'ovī est apparente aux *tripadī* du kannada. Il est curieux de constater que le *Saṅgītaratnākara* qui mentionne l'ovī en tant que mètre lyrique, fait mention de trois parties au lieu de quatre (plus exactement trois et demi) caractéristiques de l'ovī littéraire, et déjà présentes dans l'ovī populaire « didactique ».

(2) Dans l'article cité plus haut, *Apabhraṃsa and marāṭhī metres*, l'auteur s'efforce de retracer l'origine de l'ovī, qu'il fait dériver du mètre apabhraṃsa *satpadī*, VELANKAR fait dériver le nom même de l'ovī de *ardhacatuspadī*, contre RAJWADÉ, *Marāṭhī chanda*, qui fait dériver ovī du verbe *ovanē* « joindre, rassembler », Rajwade est suivi par A. K. PRIYOLKAR, *Vividhajāñānavistāra*, sept-oct. 1933, par contre S. G. TULPULÉ, *op. cit.*, p. 9, accepte la dérivation proposée par Velankar.

« The first three lines of the Ovī on the other hand, had, at the time of Jñāneśvara, already lost their original proportion of length, though they were carefully rhymed as before. Their length was undetermined and almost left to the caprice of the individual writers. This was due to the fact that, in its literary form, the Ovī was free of the influence of the Tāla, which alone controlled the length of the lines till then. Thus, from *tālageya vrlla*, the Ovī, in its literary form, was turned into merely a *svarageya vrlla* »

(Velankar, *op. cit* , p. 219.)

Velankar souligne le lien étroit entre cette forme ancienne, populaire, de l'ovī et l'« abhanga ».

« Abhanga... is nothing but the original Ovī of the common masses in its Tālageya form, the new name being probably invented for distinguishing between this and the other form of the Ovī which is assumed in the hands of the Marāthī poets, who turned it to the service of a literary nature. It is for this reason that, in the original form of the Ovī, called Abhanga in later days, the clapping of the hands must accompany the first mātrā of each the four lines, while at the end, a pause of 2 mātrās had to be introduced, to keep the Tāla undisturbed : for the Ovī, too, like its original, is sung in the *Dhūmalī Tāla* of 8 mātrās. » (*Ibid.*, p. 218).

Malheureusement, H. D. Velankar ne cite pas les textes archaïques en « ovī » des poètes Mānbhāv auxquels il fait allusion. Que les anciens Mānbhāv aient utilisé l'ovī rythmé pour leur enseignement aux masses villageoises est très probable, mais, ces ovī, sans doute non écrits, ne nous ont pas été conservés. Néanmoins, Velankar a raison de supposer que ce mètre ne cessa jamais d'être employé dans la littérature villageoise orale, tandis que les poètes savants développaient l'ovī littéraire : la littérature populaire qui affleure à l'époque de Nāmdev en fait foi.

« The popular form of the Ovī, i.e. the *Tālageya* one, which ran side by side with the above-discussed literary form, and which existed only among the uneducated masses till the days of Nāmadeva, was revived by another class of Marāthī poets, who put it to the use of religious instruction. These poets, the earliest in whom is Nāmaveda... composed their song in the Ovī metre, and sang them to the accompaniment of a pair of cymbals and a lute while instructing the masses in their Vaiṣṇava creed. They frequently describe these songs as « Ovīs » but never as « Abhangas ». The word « Abhanga » is evidently of late origin » (*Ibid.*, p. 219.)

Velankar estime qu'il faut rattacher directement à l'Ovī toutes les formes d'abhanga, qu'il appelle « Ovī-Abhanga » ; mais il distingue pourtant quatre ou cinq variétés de cet « Ovī-Abhanga » et il reconnaît dans la première variété « la forme originelle de l'ovī » Velankar note aussi que la première variété et la seconde, qui est un dédoublement

de la première¹, sont « particulièrement adaptées à la narration » et les trois autres à « un appel passionné, une explosion de colère, etc ».

La dérivation proposée par Velankar pour les trois dernières variétés d'« Ovi-Abhanga » nous paraît incertaine². L'analyse des documents oraux esquissée plus haut suggère qu'il existe essentiellement deux types d'ovī populaire : le premier (représenté par les trois premiers exemples i), ii), iii) cités plus haut) comporte 4 *cāraṇa* les 3 premiers *cāraṇa* comptant chacun 6 ou 7 *akṣara* et 6 *mātrā* (temps musicaux) avec seulement deux rimes (B, c), le deuxième (représenté par le 4^e exemple) compte au moins 8 *akṣara* dans les 3 premiers *cāraṇa*, le dernier *cāraṇa* disparaissant : ce type, essentiellement lyrique, est normalement scandé sur un *tīlāl* à 8 ou 16 *mātrā*, et chanté sur des *rāg* divers, l'un des *cāraṇa* formant le refrain. Beaucoup d'abhanga composés par les saints vaiṣṇava de Maharashtra, sont composés d'ovī de ce deuxième type ou dérivés de ce type, type « lyrique » qui a vraisemblablement été influencé par la littérature des *pada* vishnouites du nord. Il semble que ces deux types d'ovī populaire ne soient pas mêlés dans le même abhanga³. On constate d'autre part que les abhanga formés du premier type d'ovī sont généralement courts, formés le plus souvent de 4, quelquefois de 5 ovī sur un thème donné ; le style est plus concis et moins poétique que celui des autres abhanga ; ces abhanga eux-mêmes sont souvent groupés avec d'autres du même type pour former une séquence sur un sujet donné. il s'agit donc d'un type essentiellement didactique, plutôt que narratif, comme le suggérait Velankar. Il est intéressant de constater que tous les abhanga attribués aux Nāth, Gahinī et Nivṛtti, ainsi qu'une bonne partie de ceux attribués à « Dñyāndev » et « Nāmdev » appartiennent précisément à ce premier type d'ovī populaire que nous appelons « type didactique »⁴.

(1) « Sometimes the Ovi, i.e. the Abhanga, is sung very slowly so the line yields 16 instead of 8 mātrās and the stroke of the *tīlāl* occurs twice, once at the beginning and once at the middle of the line, but the number of letters remains the same » VELANKAR, *op cit*, p. 218

(2) Les trois dernières variétés d'« Ovi-Abhanga » analysées par Velankar comportent seulement deux *cāraṇa*, qui représenteraient les 2^e et 3^e *cāraṇa* de l'ancien ovī. cette interprétation est possible, mais il convient de remarquer qu'en assumant un rythme binaire (deux lignes égales ou inégales rimant entre elles) au lieu du rythme quaternaire asymétrique ou subsidiairement, ternaire, caractéristiques de l'ovī, l'« abhanga » s'éloigne considérablement de l'ancien ovī pour se rapprocher du rythme binaire des *pada* du Nord. Il n'est pas certain cependant que les abhanga de ce type soient antérieurs au xvi^e siècle.

(3) Il est difficile d'affirmer quoi que ce soit dans ce domaine avec certitude, tant que l'ensemble de la littérature des abhanga — dont la masse, on le sait, est considérable — n'aura pas été suffisamment passée au crible d'une sérieuse critique.

(4) On trouve des ovī de ce type dans toutes les collections. Par exemple PANGARKAR, *Santamaṇḍalacē abhanga*, l'abh. n° 24, pp. 291-2, attribuée à Dñyāndev, est composée de quatre ovī de ce type.

ovī 1 . *sagunācī śeja/ nīrgunācī bāja/ sāvālī viroja/ kṛsnamūrti/*

De même l'abhanga n° 5 attribué à Nāmdev (p. 321) et qui a pour sujet l'éloge du guru :

La quasi-totalité des ovī trouvés dans la littérature orale sont des ovī « imparfaits » du point de vue de la rime, le deuxième et le troisième cāraṇa rimant ensemble mais non avec le premier, dans les abhanga, de même, la très grande majorité des ovī sont « imparfaits » : néanmoins, du point de vue de la rime, l'on constate une différence entre les deux principaux types, que nous avons défini comme « didactique » et « lyrique » : dans le type « lyrique » (généralement composé de 3 cāraṇa au lieu de 4, cf. *supra*) il n'y a pour ainsi dire pas d'ovī « parfait » à 3 rimes. Il n'en est pas de même dans le type « didactique » : un échantillonnage des abhanga composés en ovī de ce type montre que les ovī « parfaits » sont très nombreux. très souvent, le premier ovī de l'abhanga est un ovī parfait, les autres étant imparfaits¹ : ce qui tend à suggérer que, dans cette forme d'ovī, les trois rimes correspondent au type idéal, les deux rimes à une licence. De ce point de vue, la séquence du Haripāth fait exception en ce qu'elle inclut une proportion importante d'abhanga formés exclusivement d'ovī parfaits, comme nous le verrons plus bas. Nous sommes tentés de croire que l'ovī littéraire, où les trois rimes sont de rigueur, dérive d'un type ancien d'ovī « didactique » à trois rimes, par élimination des contraintes du *tāl* : dès lors le nombre des *akṣara* à l'intérieur des trois premiers cāraṇa est indéterminé. Le grand nombre d'ovī « didactiques » à deux rimes dans les abhanga s'expliquerait par la contamination de ce type avec le type « lyrique », où la rime, dépourvue de caractère mnémotechnique, revêt une importance secondaire.

ovī 1 *nāśavāta detā/ brahma yeīla hātā/ aīśi jyācī kathā/ purānāta//*

Parmi les 5 abhanga cités par Tulpule (*op cit*, p 149, Extract n° 31), les deux premiers sont signés respectivement de Dñyāndev et Nāmdev : tous les deux sont formés de ce type d'ovī

Specimen 1, ovī 1

srīgurūsārīkhā/ asatā pāthirākhā/ itarācā lekhā/ konu karī//

Specimen 2, ovī 2

kālavēla nase/ nāmasamkīrtanī/ ūca nīca yonī/ hēhi nase//

(1) C'est le cas dans trois sur quatre des abhanga de Dñyāndev et Nāmdev cités plus haut

CHAPITRE II

§ 1. Forme et composition du Haripāṭh

Le Haripāṭh, habituellement rangé par les critiques et les historiens de la littérature marāṭhī avec les *abhangā*, n'a jamais été étudié pour lui-même, bien qu'il ait été souvent édité et commenté séparément, surtout à l'époque moderne — en fait plus que toute autre œuvre attribuée à Dñyāneśvar

Les 27 strophes ou *abhangā* du Haripāṭh sont composées d'ovī appartenant au type que nous avons défini plus haut comme « didactique »¹ Sur ces 27 *abhangā*, 25 incluent 4 ovī ; 2 seulement (HP 8 et 27) ont 6 ovī au lieu de 4, anomalie qui sera discutée plus loin. Tandis que les *abhangā* en général sont de petits poèmes indépendants, classés différemment dans les diverses collections, les 27 *abhangā* du Haripāṭh forment un tout, à la fois par l'homogénéité métrique et par l'unicité du sujet : ils sont toujours psalmodiés d'un bout à l'autre

Le Haripāṭh ne comporte ni titre, ni prologue Le premier ovī du premier cāraṇa affirme d'emblée l'efficacité souveraine de la prière pour l'obtention immédiate des « quatre délivrances ». Le deuxième ovī consiste en une pressante exhortation à invoquer Hari :

*harī mukhe(m) mhaṇā/ harī mukhe(m) mhanā/ puṇyacī ganānā/
kauna karī*

« Répétez, répétez (le Nom de) Hari, de bouche, les mérites (qu'on s'acquiert ainsi) qui en fera le compte? »

C'est cet ovī qui, répété par le chœur des participants entre chaque *abhangā* de la séquence, sert de refrain (*dhruva*) à l'ensemble

Comme il est de règle dans ce type de composition, le nom du poète, « Dñyāndev » apparaît dans le premier (une fois dans le deuxième) cāraṇa du dernier ovī de chaque *abhangā*, tantôt comme sujet d'un verbe signifiant « dire » : *Jñānadevā mhaṇe* . « Dñyāndev dit », tantôt avec une désinence casuelle, datif ou autre, qui lui confère une fonction dans la phrase : ex 23. 4 a-b

(1) Correspondant à la première variété d'ovī-*abhangā* décrite par VELANKAR, *op cit*, cf *supra* chapitre I, § 5.

Jñānadevā jñe nāmevīna vertha: « Pour Dñyāndev, la vie, sans (l'invocation du) Nom est vaine ».

Le dernier ovī du dernier abhanga (27) forme une sorte de brève conclusion à l'ensemble .

*jñānadevā pramāṇa/ nivṛttidevī jñāna/ samādhisaṃjīvana/ nāma-
pāṭha//*

« Le témoignage de Dñyāndev s'appuie sur la sagesse de Nivṛttidev . l'herbe magique qui donne la *samādhi*, c'est l'invocation du Nom »

Le Haripāth se termine là , on trouve néanmoins, dans certaines éditions populaires, en guise de conclusion, un 28^e abhanga de 6 ovī qui commence par les mots .

abhanga haripāṭha/ asaṭī aṭṭhāvisa/ tarile viśvāseni/ jñānadeva//

« Les abhanga du « Haripāṭh » sont au nombre de vingt-huit Dñyāndev les composa avec foi »

L'édition Sakhare (cf Bibliographie, § 3 B. 18), qui donne cet abhanga supplémentaire, l'attribue à « un dévot de Dñyāndev » Les Vāraṅkarī, eux, font habituellement suivre la récitation du Haripāṭh d'un abhanga de Tukārām, proclamant l'extrême facilité de la *sādhana* recommandée dans le Haripāṭh

nāmasaṃkīrtana sādhanā paṭi sopē...

« La louange du Nom est une voie aisée... »

§ 2. La psalmodie du Haripāṭh dans la liturgie Vāraṅkarī

Le Haripāṭh se distingue de la masse flottante des abhanga non seulement par sa cohésion interne et la rigueur de sa forme, mais aussi par l'usage qui en est fait dans la liturgie Vāraṅkarī, où il occupe une place toute particulière.

Durant le pèlerinage bisannuel à Paṇḍharpūr, centre de la dévotion Vāraṅkarī, le Haripāṭh est chanté chaque jour au début de la première *malikā* du soir. A la fin du 27^e abhanga, la *dinḍī* (groupe de pèlerins marchant ensemble) se range des deux côtés du chemin , les pèlerins faisant face à leur *pālkhī* répètent le dernier ovī

Jñānadevā pramāṇa/ nivṛttidevī jñāna/ .

puis tous s'inclinent devant les *pādukā* des saints, placés sur le *pālkhī* (cf. I. § 2). La psalmodie du Haripāṭh est suivie de celle de la *Guru-paramparā* de Dñyāndev¹. Il en est de même lors des réunions pieuses tenues chez l'un ou l'autre des Vāraṅkarī, le onzième jour de chaque lunaison : de fait, ces réunions d'*ekādāśī* ne sont guère autre chose que la commémoration du pèlerinage de Paṇḍharpūr. Si on se réunit le soir, le Haripāṭh suivi de la *Guru-paramparā* fait invariablement partie de l'office : il appartient, en quelque sorte, au « commun des vêpres ».

(1) Cf. ch. I, § 4

Le Haripāṭh n'est pas chanté comme les autres « abhanga » mais plutôt psalmodié sur quelques notes avec un accompagnement de *tablā* (tambours jumeaux) marquant le *tāl* : pour le Haripāṭh, ce *tāl* est habituellement le *dādarā tāl*¹. Il ne s'agit pas exactement d'un chant mais d'une psalmodie fortement scandée, le ton et le *tāl* restant uniformes pour tous les ovī des 27 abhanga.

Sans changer de ton ni de *tāl*, le rythme de la psalmodie, assez rapide dès le début, devient plus rapide à mesure qu'on s'approche de la fin l'ensemble donne l'impression d'une incantation, de plus en plus pressante. La psalmodie du Haripāṭh comprend néanmoins deux pauses : l'une après le 9^e, l'autre après le 18^e abhanga.

A la fin de la strophe 9, après le refrain . *Hari mukhē mhaṇā...* la psalmodie s'arrête et l'on chante sur un autre ton, qui est celui d'un pressant appel « *Rāmakṛṣṇa-Hari, Rāmakṛṣṇa-Hari* » : d'abord lentement, puis de plus en plus vite, la litanie s'achevant sur un *decrescendo* et une sorte de murmure, comme si le *japa* s'intériorisait en *dhyāna*. Après la strophe 18, nouvelle pause, et l'on entonne « *Gopāl-Kumār* » . de la même manière que précédemment.

A la fin de la strophe 27, qui termine le Haripāṭh proprement dit, on enchaîne, sans changer de ton ni de rythme, l'abhanga de Tukārām que nous avons déjà mentionné comme formant une sorte de conclusion au Haripāṭh. Aussitôt après, et toujours sur le même rythme, mais avec moins de feu et d'ardeur peut-être, vient le *Guru-param-parā*; là se termine habituellement le « commun » de l'office du soir. Ensuite, le ton change, et des abhanga lyriques formant la *mālikā* du jour sont chantés sur divers *rāg* avec l'accompagnement musical habituel. Le dernier chant est celui de l'*ārālī*, qui précède immédiatement le rite de ce nom².

Indépendamment des caractéristiques de forme que nous avons déjà analysées, il est clair que le Haripāṭh de Dñyāndev occupe une place toute spéciale dans la liturgie Vārakarī, et dans la dévotion vishnouite au pays marathe . à la fois prélude à la prière, incantation, manifeste et credo de la « Religion du Nom ». Le fait même que ce texte soit attribué à « Dñyāndev Mahārāj », l'auteur de la Dñyāneśvarī, souligne son importance. Il existe d'autres « Haripāṭh » attribués à d'autres saints-poètes considérés comme contemporains de Dñyāndev : les collections modernes d'abhanga en donnent 4 ou 5

(1) Le *dādarā tāl* est caractérisé par 6 *mātrā*, 3 *mātrā* et 2 accents dans chaque partie (*vibhāga*). Le bol est *dhā-gī-nā, dhā-ī-nā*. C'est dans ce *tāl* que le Haripāṭh est scandé par le Dr J. D. Wadadekar et son groupe à Poona, on peut aussi scander le Haripāṭh dans le *tītāl* (*tri-tāl*), caractérisé par 4 *vibhāga* de 4 *mātrā* et 3 accents chacun, le *dhūmalī tāl* mentionné par Velankar comme étant le *tāl* spécifique du premier type d'« ovī-abhanga » est un *tītāl* très rapide (8 *mātrā* au lieu de 16), ce *tāl* est particulièrement populaire, cf. S. G. KANHERE, *Some remarks on Indian music, B S O S*, IV (1926-28), pp. 105-112.

(2) L'un des assistants fait tourner autour de l'autel domestique, ou sont placées les images de Vithobā et de Rukminī, et aussi les *pādukā* de Dñyāndev et Tukārām, un plateau de cuivre sur lequel sont disposées plusieurs lampes allumées, tandis que retentissent sonnettes et cymbales (*mājurī*).

ainsi l'édition T. H. Avate (pp 5-8) donne successivement 4 Haripāth ceux de Nivṛtti Mahārāj en 41 st., de Dñyāndev Mahārāj (c'est celui que nous examinons ici), puis ceux de Sopāndev Mahārāj (25 st.) et enfin de Mukṭāi¹ (12 st.) tous ces « Haripāth » conservent la composition métrique du Haripāth de Dñyāndev ; tous font éloge du Nom divin, mais il est beaucoup question de Gopāl, de Viṭṭhal, et de Paṇḍharpūr ; une autre édition moderne d'abhanga, celle de V. G. Nadkarni, cf. Bibliography, § 3 B. 10, donne cinq « Haripāth » attribués à Dñyāndev, Nivṛtti, Nāmdev, Eknāth et Tukārām . il semble donc que la tradition postérieure à Dñyāndev ait tendu à attribuer la composition d'un « Haripāth » à chacun des grands saints de la lignée de Dñyāndev. Cependant aucun de ces « Haripāth » ne paraît original ni particulièrement ancien, et surtout aucun d'eux n'approche, dans l'estime des Vaisnava du pays marathe, le prestige du « Haripāth » de Dñyāndev, dont ils semblent être des imitations tardives.

§ 3. Problèmes textuels du Haripāth

L'établissement du texte du Haripāth pose des problèmes difficiles. Si populaire que soit cette œuvre, le texte en est mal établi. D'autre part, il est difficile à situer parmi les œuvres littéraires et populaires en « vieux marāṭhī »

S. G. Tulpule (*O M R.*, § 1) définit ainsi le vieux marāṭhī (« Old Marāṭhī ») :

« By Old Marāṭhī is meant here that form of language current in Mahārāṣṭra between the years 1000 and 1350 A. D., this is, Marāṭhī of the eleventh, twelfth, thirteen and fourteenth centuries. By the last date, all essential elements of Middle Marāṭhī had taken root, which later developed in the works of Dasopanta, Ekanatha, and others »

L'auteur ajoute que le « vieux marāṭhī » est représenté d'une part par le marāṭhī des inscriptions (dont les plus anciennes remontent au x^e-xi^e siècle ap. J.-C.) et d'autre part par le marāṭhī littéraire, à savoir les œuvres des Mānbhāv, dont le plus ancien spécimen paraît être le *Līlā-caritra* (une biographie de Cakradhara, composée en prose par Mhaibata c. 1278, donc une quinzaine d'années avant la Dñyāneśvarī) et par l'œuvre de Dñyāneśvar. S. G. Tulpule estime que la dernière œuvre littéraire des Mānbhāv, le *Vacchaharana* de Dāmodara Paṇḍita, composé vers le milieu du xiv^e siècle, représente le dernier texte de « vieux marāṭhī ». Au début du xvi^e siècle, après la tourmente des invasions musulmanes, apparaît une autre littérature, principalement vaisnava, qui se développe jusque vers 1800, c'est-à-dire jusqu'au début de la période britannique : c'est la période dite du « marāṭhī moyen » (« Middle Marāṭhī »)¹.

(1) Tous trois censés frères et sœur de Dñyāndev, pour la biographie légendaire de Dñyāndev, cf. ch. I, § 3 et 4.

Bien que les dates des œuvres littéraires en marāṭhī, « vieux » ou « moyen », soient généralement connues, les textes critiquement édités sont rares. La littérature Mānabhāṇ, longtemps conservée à l'abri des regards indiscrets par un alphabet codé, a été récemment déchiffrée et éditée en majeure partie par plusieurs savants marathes², et les textes Mānabhāṇ ont largement contribué à la connaissance du vieux marāṭhī. Mais pour les autres œuvres, telles que le *Vivekasindhu* de Mukundarāja³ et surtout la *Dñyāneśvarī*, faute de manuscrits anciens, la transmission reste très incertaine. Comme le reconnaît M. G. Panse dans l'Introduction à son livre, sur la langue de la *Dñyāneśvarī* (*L P.J.*, Intr., pp. 2-3) .

« The manuscripts of the Jñāneśvarī, right from the days of Jñāneśvar onwards, have passed through many hands and the original text has consequently suffered from marginal additions and interpolations as well as the errors committed by the scribes, so much so that Eknāth, three hundred years later, found it necessary to establish a critical text after going through a number of manuscripts. . In spite of these efforts of Eknāth, to-day we are at a loss to know whether the established readings were original or nearest to the original ones .. »

Il existe un certain nombre de manuscrits de la *Dñyāneśvarī*, mais dont certains sont présumés anciens, mais les manuscrits datés sont rares. Le plus ancien d'entre eux est daté Śaka 1515 (1593), donc trois siècles environ après la composition de l'œuvre. De fait, le premier essai de grammaire de la *Dñyāneśvarī* par V. K. Rajwade est basé sur un manuscrit non daté, il en est de même pour l'essai de K. K. Joshi sur la déclinaison des substantifs dans la *Dñyāneśvarī*, le travail de Doderet est basé sur l'édition de Malegaonkar. Enfin le travail de M. G. Panse⁴, cité plus haut, est basé sur un ancien manuscrit trouvé à Paṇḍharpūr et dit « *Viprā* manuscript » du nom de son propriétaire. Ce manuscrit est daté Śaka 1(...)72, date que M. G. Panse,

(1) TULPULE, O M R, § 1, p. 2 « The other end of the period of O M has to be fixed somewhere towards the middle of the fourteenth century, when the last of the major literary works of the Mahānubhāva Sect, namely, *Vacchaharana*, was completed, after which the language went as if underground on account of the onslaught of the Muslim rule to rise up again only with the sixteenth century or a little earlier »

(2) Cf. DESHPANDE Y. K., *Mahānubhāvīya marāṭhī vāṅmay*, Yeotmal, 1925

(3) Mukundarāja, auteur d'un traité versifié (en oṽī) sur la philosophie védantique, le *Vivekasindhu*, se rattache comme *Dñyāneśvar*, à la tradition sivaïte des Nāth et serait antérieur à *Dñyāneśvar*. Mukunda est contemporain du prince Yādava Jayantpāl (1191-1210), et passe pour avoir été le premier poète marāṭhī, bien que le langage du *Vivekasindhu*, tel qu'il nous est parvenu, soit nettement plus récent que la langue de la *Dñyāneśvarī*, cf. M. K. NADKARNI, *A short History of Marathi Literature*, ch. III, et TULPULE, O M R, p. 113 « Recent researches, moreover, have proved it beyond doubt that Munkundaraja did live in the second half of the 12th century and that the authenticity of his works, especially of the *Vivekasindhu*, need not be questioned »

(4) Pour tous ces travaux, cf. Bibliographie, § 8

à la suite de R. G. Harshe¹, interprète comme 1272 (1350 ap. J.-C.) Cependant cette conclusion, basée sur le calcul des *tithī*, n'est pas absolument convaincante et elle a été contestée, en particulier par A. Master (*G.O.M.*, p. 5)². Malheureusement il n'existe pas encore d'édition critique de cette œuvre capitale et, il faut le reconnaître, les difficultés d'établir une telle édition sont considérables.

Si telle est la situation pour la *Dñyāneśvarī*, dont la date de composition est connue, les abhanga posent un problème encore plus complexe. En effet, d'une part, leur composition s'étend sur plusieurs siècles, depuis le xiv^e siècle (ou même depuis la fin du xiii^e si on n'admet pas la possibilité des deux Dñyāndev) jusqu'au xviii^e siècle. D'autre part, il s'agit essentiellement de poésie populaire, de type oral. Il est peu probable que les auteurs d'abhanga les aient eux-mêmes écrits : si l'on met à part la question de la personnalité de « Dñyāndev », tous les auteurs d'abhanga, ou à peu près, étaient gens de basse caste, vraisemblablement illettrés. Il ne fait aucun doute que la transmission de leurs poèmes a été essentiellement orale. De plus, pour les plus anciens de ces abhanga comme ceux attribués au premier Nāmdev (xiv^e siècle?), il faut admettre une transmission orale de quatre ou cinq siècles. Ce seul fait expliquerait suffisamment que la langue des abhanga, même de ceux présumés anciens, apparaisse considérablement rajeunie. Certains d'entre eux, néanmoins, préservent des traits archaïques, comme le note S. G. Tulpule (*O M R* p. 181).

Le Haripāth, comme le reste des « abhanga », n'est pas daté, la signature de « Dñyāndev » à la fin de chacun des abhanga dont il est composé, comme nous l'avons vu, ne constitue pas une preuve suffisante pour identifier leur auteur avec le Dñyāneśvar l'auteur de la *Dñyāneśvarī*. Le texte, tel qu'il apparaît aujourd'hui, dans de très nombreuses éditions, n'est guère satisfaisant : en effet, il contient beaucoup de mots visiblement altérés, de formes bizarres et de passages grammaticalement obscurs que d'abondants commentaires n'aident guère à élucider. Le style du Haripāth, elliptique, heurté, contribue souvent à l'obscurité du texte : l'ensemble donne l'impression d'un texte archaïque maladroitement rajeuni ici et là. Malgré la cohésion métrique des strophes, on note de nombreuses répétitions et même certaines contradictions dans le contenu dogmatique, ce qui n'exclut pas l'hypothèse d'un remaniement.

Dans le cas d'un texte de ce genre, présumé ancien, mais qui a été transmis, au moins pendant plusieurs siècles, par voie orale et non par transcriptions successives, les principes de la critique de textes s'appliquent difficilement ; en effet, il n'est pas possible de remonter,

(1) R. G. HARSHE, *Śrī Bhagavadgītā vyākhyāna Jñānadevī*, Adh 1, Poona 1947, pp. 10 ff.

(2) C'est ce « Viprā manuscript » qui a servi de base à l'Index Verborum de la *Dñyāneśvarī*, compilé par PANSE (*L P J*).

par les manuscrits, jusqu'à une source unique, écrite. Nous pensons néanmoins que certaines altérations peuvent être corrigées et certaines difficultés résolues, ou du moins élucidées, d'une part grâce à la comparaison du texte de la « vulgate » moderne avec les manuscrits existants, d'autre part par la critique interne, c'est-à-dire par une analyse aussi serrée que possible des particularités du texte, de son vocabulaire, de sa forme métrique, de son orthographe et de son contenu

§ 4 Les manuscrits du Haripāth

Il existe un grand nombre d'éditions anciennes et modernes du Haripāth, soit publiées séparément soit incluses dans des compilations d'abhangā, cf. Bibliographie, § 3. A et B. Aucune de ces éditions n'est critique, et toutes donnent (avec de très légères variations) le même texte, qui est à peu près celui de la célèbre édition Avatē. Donc cette édition représente la « vulgate » moderne, c'est-à-dire le texte du Haripāth tel qu'il est accepté et chanté aujourd'hui au Maharashtra. C'est ce texte qui a servi de base aux paraphrases et commentaires modernes du Haripāth, dont le plus ancien est la paraphrase de Vishnubuvā Jog (1919) et le plus important le *Hari-pātha-vivarana* ou *Bhaktiśāstra* de Degalurkar (1959) (v. Bibliographie, § 4, 5). Aucune édition ou commentaire du Haripāth ne se réfère aux manuscrits. Deux, Datar et Pangarkar, donnent en notes quelques rares variantes, sans références précises¹.

Les manuscrits du Haripāth ne sont pas très anciens : aucun n'a pu être découvert qui soit antérieur à 1760. La tradition écrite du Haripāth remonterait donc environ à 200 ans. Il est d'autant plus frappant de constater qu'une bonne partie de ces manuscrits, et surtout les plus anciens, diffèrent assez considérablement de la vulgate. Leur examen révèle que la fixation de la vulgate est très récente (pas plus d'un siècle) et qu'elle a été opérée sans souci d'authenticité, mais plutôt en fonction de la nécessité de faciliter la compréhension du texte aux auditeurs modernes.

Les manuscrits du Haripāth doivent être nombreux : nous avons pu en examiner dix-sept et il en existe certainement d'autres, surtout chez des particuliers. Un premier groupe, le plus important, se trouve conservé au « Samārtha Vāgdevatā Mandir » (S.V.M.) à Dhulia, dans la province de Khandesh au nord du Maharashtra. Le « Samārtha Vāgdevatā Mandir » avait été fondé en 1935 par un savant érudit, S. K. Dev (1871-1950), qui avait réuni les manuscrits et les avait examinés lui-même : chacun de ces manuscrits porte une mention de l'origine et de sa date approximative, de la main de K. Dev.

(1) G. N. S. Datar et Pangarkar donnent en note quelques rares variantes, sans référence aux manuscrits. Datar, dans sa Préface (p. 6) indique qu'il a basé son édition sur plusieurs *vahya* (livrets lithographiés) et principalement sur les *Gāthā* publiés par Jagaddhitechu Press, Bombay (cf. Bibliographie, § 3 A et B).

« A » : S.V.M. n° 1621 Le premier et le plus important de ces manuscrits que nous appelons « A », se présente comme un volume de 126 pages cousues (*bād*) (6×9 inches), écrites de trois mains différentes ; il contient un certain nombre de petits ouvrages philosophico-religieux, dont le premier est le *Rāmārya* de Mugdal Svāmī, suivi d'une *līka* en marāthī. La date est donnée à la page 6 du manuscrit Śaka 1680 (= 1758). K. Dev cependant pense que la *līhī* donnée ne convient pas à cette date et qu'il faudrait plutôt dater le manuscrit de Śa. 1693 (= 1769). Le manuscrit, d'autre part, est écrit de trois mains différentes et le Haripāth qui en forme la dernière partie et qui est le seul ouvrage attribué à Dñyāndev, est écrit de la troisième main. On ne peut donc être certain de la date de la copie. L'écriture est relativement nette ; le papier très épais et rugueux, pressé à la main. Ce manuscrit donne les 27 abhanga du Haripāth mais, à partir du 19^e abhanga, l'ordre des abhanga varie considérablement par rapport à la vulgate (cf. Table des *Incipit*).

« B » : S.V.M. n° 447 : un manuscrit plus petit (71 pages), contenant des abhanga de divers poètes ; le Haripāth commence à la page 45. Le manuscrit n'est pas daté (K. Dev · environ 1830).

« C » : S.V.M. n° 1585 · manuscrit fragmentaire, seulement trois pages, avec des lettres effacées et illisibles. Papier grossier. Le manuscrit contient les strophes 1-4 et la dernière ligne (*cārana* c-d) de la strophe 27, accompagné du colophon

iti śrīharipāthajñānadevakṛta abhanga, ce colophon est lui-même suivi d'une strophe supplémentaire, inconnue ailleurs, qui paraît être une autre conclusion du Haripāth ; sans date (K. Dev · environ 1780)

« D » S.V.M. n° 904 ce manuscrit de 54 pages contient des abhanga de Rāmdās, Tukārām et autres ; le Haripāth est placé à la fin ; papier grossier, mal écrit, sans date (K. Dev · environ 1780)

« E » . S.V.M. n° 65 manuscrit de 50 pages contenant une collection d'abhanga commençant par les abhanga de « Dñyāndev » avec le Haripāth. Papier grossier, mal écrit, sans date (K. Dev · environ 1830)

« F » : S.V.M. n° 419 manuscrit de 140 pages contenant des abhanga de Dñyāndev, Tukārām, Rāmdās, commence par le Haripāth, comptant 28 strophes. Belle écriture, sans date (K. Dev · environ 1830).

« G » S.V.M. n° 1537 manuscrit de 78 pages, contenant des abhanga de Vithukhecara, Śrīdhara et d'autres, le Haripāth commence à la page 6, sans date (K. Dev · environ 1780).

« H » · S.V.M. n° 1517 · manuscrit de 140 pages, contenant des abhanga de divers poètes ; commençant par le Haripāth, K. Dev · environ 1830

Un autre groupe de manuscrits provient du « Rājvāde Saṃśodhan Maṇḍal » (R.S.M.) à Dhulia ; trois manuscrits ·

« I » : R.S.M n° P. 156 · manuscrit de 48 pages, contenant une collection d'abhanga commençant avec le Haripāth (pp. 1-24). Bien écrit, sans date.

« J » . R S.M n° P. 152 manuscrit de 40 pages contenant une collection d'abhanga commençant par les abhanga de Tukārām. Bien écrit Le nom du copiste est « Bābājī Ānand Nīmkar » La date Kārttika Śuddha 10, Śaka 1760 (= 1838).

« K » · R.S.M. n° P. 136 manuscrit non-cousu de 12 pages contenant seulement le Haripāth ; sans date ; semble ancien.

Un autre manuscrit a été trouvé au « Marāthī Saṃsodhan Maṇḍal » (M S M.), Dadar (près de Bombay) .

« L » . M.S M n° 731/120 · manuscrit provenant de « Tukārām Maṇḍir » à Paṇḍharpūr ; contient une collection d'abhanga commençant avec Nivr̥tti et Nāmdev, 712 pages (Haripāth, pp. 154-158) ; le manuscrit est daté Śaka 1777 (= 1855).

Deux manuscrits ont été trouvés chez des particuliers habitant la banlieue de Bombay, MM. N G Abhyankar et Babasahib Ganpule .

« M » (Abhyankar, à Thana) · seulement le Haripāth, sans date.

« N » (Ganpule, à Borivli) : seulement le Haripāth, sans date.

Trois manuscrits ont été trouvés dans la collection de l'Université de Poona, « Jayakar Granthālay » (J.G)

« O » J.G. n° 135 · manuscrit de 12 pages non cousues, contenant seulement le Haripāth et une *ārāṭī* Papier rugueux, fait à la main ; bien écrit Sans date, mais paraît ancien.

« P » J G n° 341 . manuscrit de 22 pages non cousues : contient seulement le Haripāth On note que les strophes 17 à 27 sont écrites d'une main différente , sans date

« Q » · J G n° 136 14 pages non cousues, contient seulement le Haripāth. La 2^e page est déchirée Bien écrit, sans date.

Un autre manuscrit trouvé à Ālandi, dans le district de Poona, chez M E P. Kulkarni a aussi été consulté chez son propriétaire, mais aucune copie n'a pu être obtenue Le manuscrit ne contient que le Haripāth et il est incomplet. Il ne présente pas de caractéristique intéressante, et se rapproche de la vulgate

Une enquête à Tanjore, au Sarasvatī Mahal Library, connu pour sa collection de manuscrits, a révélé que cette bibliothèque ne possédait pas de manuscrit du Haripāth A Paṇḍharpūr, il n'y a pas d'institution collectionnant des manuscrits Il est certain néanmoins que des recherches prolongées auraient pu mettre à jour d'autres manuscrits, détenus çà et là par des temples ou par des particuliers Les matériaux que nous avons pu examiner, ou dont nous avons obtenu copie, montrent en tout cas que la très grande majorité des manuscrits existants ne sont pas datés et que ceux qui remontent au-delà de 150 ans sont rares la collection réunie par l'érudit K Dev à Dhulia est certainement la plus intéressante

Dans un premier groupe on peut ranger trois des manuscrits examinés qui paraissent particulièrement intéressants : A (qui daterait d'environ 200 ans?), C (fragmentaire) et O (non daté). Dans ces trois manuscrits, le Haripāṭh apparaît seul, non incorporé à une collection d'abhanga ; tous les trois sont écrits sur un papier fait à la main, très grossier, le plus ancien type de papier connu au Maharashtra. A et O sont complets (27 abhanga) mais l'ordre des strophes varie à partir de la 19^e strophe (dans A, cet ordre est même radicalement différent de l'ordre trouvé dans la vulgate, cf. Table des Incipit).

Ces trois manuscrits portent d'autres signes d'antiquité relative : les formes anciennes y sont nettement plus nombreuses que dans la vulgate, et les variantes, quand elles sont communes à deux d'entre eux, ou aux trois, donnent généralement un sens plus satisfaisant que le texte de la vulgate. L'orthographe tend à être phonétique (en particulier on n'y trouve pas trace de l'« asnuvāra non prononcé » (*anucarit anusvār*) et elle tient compte (surtout dans A) des allongements caractéristiques dus au rythme de la psalmodie : il s'agit certainement de transcriptions, plus ou moins habiles, de récitation orale, transcriptions exécutées par des scribes peu cultivés.

Dans un deuxième groupe, on peut ranger tous les manuscrits examinés, sauf M et N. Dans ce groupe, les plus anciens (d'après K. Dev) seraient B, D, G et H (environ 180 ans?) K, P et Q, tous les trois non datés, et tous trois formés du seul Haripāṭh, sont intéressants et se rapprochent souvent du premier groupe. L'un des mieux écrits, J, le seul qui soit daté avec certitude (1838), est vieux de 150 ans. La majorité de ces manuscrits incluent le Haripāṭh dans une collection d'abhanga. Le texte de ces manuscrits se rapproche davantage de la vulgate, mais s'en éloigne à l'occasion : les formes anciennes y sont moins nombreuses que dans le premier groupe, mais plus que dans le dernier. Les trois meilleurs manuscrits de ce groupe sont H, J et K ainsi que P et Q (K, P et Q font exception en ce que le Haripāṭh y apparaît seul). Le manuscrit L, daté (1855) paraît intermédiaire entre ce deuxième groupe et le troisième.

Le troisième groupe est représenté par deux manuscrits non datés M et N, auxquels on peut ajouter une lithographie non datée trouvée au « Bharatīya Itihās Samśodhan Maṇḍal », Poona et aussi le manuscrit examiné à Ālandi : le texte de ces manuscrits, comme celui des lithographies du xix^e siècle, est à peu près identique à la vulgate. On n'y trouve plus d'écriture phonétique et il n'est pas tenu compte des allongements rythmiques, d'une part les anusvāra non prononcés sont régulièrement écrits, d'autre part l'orthographe tend à se rapprocher de l'orthographe moderne qui tient compte de l'origine sanscrite des mots : ces manuscrits représentent une tradition déjà fixée dans une langue modernisée et dans une orthographe sanskritisée. Ils sont clairement écrits et semblent être l'œuvre de scribes instruits. Ils sont probablement postérieurs au manuscrit L (daté de 1855) et contemporains de la fixation de la vulgate.

Si l'examen des manuscrits existants du Haripāth ne nous permet pas de remonter très loin dans l'histoire du texte, il permet au moins de constater que la forme actuelle du texte, que nous appelons la « vulgate », n'est pas très ancienne · probablement contemporaine de l'imprimerie qui l'a généralisée vers 1860-1885, d'abord sous la forme de lithographies (entre 1843 et 1885), puis d'imprimés¹ (cf. Bibliographie § 2 et 3.) Les premiers éditeurs de lithographies n'ont pas révélé leurs sources, mais dans la mesure où ils ont fait appel à des manuscrits on peut conjecturer que ceux qu'ils utilisaient étaient du type de M et N.

§ 5 Émendation du texte.

La pauvreté de la tradition écrite du Haripāth et le caractère relativement récent des manuscrits existants ne permettent pas d'établir une « édition critique » au sens strict du terme. Cependant la comparaison de la « vulgate » moderne, représentée par l'édition AVATE, avec les manuscrits qu'il nous a été possible d'examiner — en particulier avec les trois manuscrits mentionnés plus haut (A, C, O) — permet une émendation du texte. Cette comparaison permet de rectifier un certain nombre de mots déformés ou grammaticalement inacceptables, ou encore d'éclairer quelques passages obscurs. Les émendations proposées s'appuient d'autre part sur la critique interne, tenant compte du rythme et des rimes, des formes grammaticales et du sens.

Pour faciliter la comparaison de notre texte avec le texte communément répandu, on a ajouté après chaque série de variantes la lecture de la vulgate précédée de la mention « Av. » [AVATE]. Beaucoup de ces variantes sont purement orthographiques · elles n'ont pas été relevées dans toutes les strophes, mais seulement dans les deux premières, afin de ne pas alourdir inutilement les notes. L'orthographe du Haripāth est discutée plus bas § 6).

(1) Le plus ancien livre imprimé en marāthī est un livre de propagande missionnaire, *Doutrina Kristā*, imprimé à Goa en 1557, en caractères romains. Les premiers caractères *desī* furent coulés au Bengale un peu plus tard, sous l'impulsion encore des missionnaires chrétiens. Les caractères sanscrits fondus à Śrīrampur pour la Grammaire sanscrite du Rev. W. Carey servirent ensuite à la composition des premiers livres en marāthī. Le plus ancien (n° 1 de Gavaskar) est la grammaire de W. CAREY, *Marāthī bhasecē vyākharana*, Śrīrampur, 1805. À Bombay, à partir de 1822, sous l'impulsion d'Elphinstone se développe la « Bombay Native Book and School Society » qui imprime surtout des manuels scolaires (mathématiques, etc.). Mais ces premières presses, établies par des Européens dont la plupart étaient des missionnaires, n'impriment pas de textes religieux hindous. C'est seulement en 1831, que Ganapat Krishnaji établit à Bombay son *Śīlāchāpa khāna* (presse lithographique) dont le premier ouvrage est la Grammaire de DADOBĀ (1836). C'est entre 1840 et 1860 que la presse de Ganapat Krishnaji publie des textes de poésie en marāthī, d'abord lithographiés, puis, à partir de 1843, aussi typographiés. Les deux procédés seront utilisés côte à côte assez longtemps. La première impression du Haripāth est une lithographie de 1843, due à la presse de G. Krishnaji, Bombay, cf. S. A. GAVASKAR, *Marāthī dolāmudritē*, Bombay, 2^e éd. 1961, Préface.

Il arrive que le texte de la vulgate paraisse peu sûr, sans qu'aucune des variantes données par les manuscrits ne soit satisfaisante du point de vue de la grammaire, du sens, ou du rythme. Dans ce cas, chaque fois que cela nous a paru possible, nous avons suggéré une autre lecture, mais cette lecture conjecturale a été placée entre crochets. Dans ce cas, et dans tous les cas où les variantes des manuscrits peuvent donner des sens divergents, le choix des variantes et leur interprétation sont discutés dans les notes qui suivent la traduction française de chaque strophe.

La disposition des vers dans notre texte, avec un *danda* à la fin des trois premiers *cāraṇa* (a, b, c), et un double *daṇḍa* à la fin du quatrième (d), souligne la formation quaternaire caractéristique de l'ovī. On a conservé toutefois l'alinéa entre le 2^e et le 3^e *cāraṇa*, cet alinéa correspondant à la courte pause (*virām*) qui est en fait observée entre le 2^e et le 3^e *cāraṇa* de chaque ovī dans la psalmodie du Haripāth.

Le texte de la vulgate comprend 27 strophes (*abhanga*) et 112 ovī. Ces 112 ovī se retrouvent dans tous les manuscrits, y compris A et O, mais la disposition des strophes et des ovī varie à partir de la 19^e strophe ; dans le manuscrit A, cette disposition est très différente (ces variations sont notées dans la « Table des *Incipit* », Appendice A).

La plupart des strophes (*abhanga*) du Haripāth sont uniformément composées de 4 ovī ; font exception la 8^e et la 27^e (dernière) qui incluent chacune 2 ovī supplémentaires. Un examen attentif de ces strophes montre que, dans chaque cas, les ovī 4 et 5 ne s'accordent pas bien avec le contexte, et rompent l'harmonie du discours : ces ovī surnuméraires semblent avoir été ajoutés après-coup. Si l'on fait abstraction de ces quatre ovī, le nombre total des ovī du Haripāth s'élève à 108, c'est-à-dire exactement le nombre des grains du chapelet (*japamālā*) vishnouite. Il y a donc de bonnes raisons de supposer que ces ovī surnuméraires ont été assez tardivement interpolés dans le Haripāth. Le fait qu'ils apparaissent dans tous les manuscrits connus n'est pas une preuve suffisante d'authenticité, puisqu'aucun de ces manuscrits ne remonte au-delà de 200 ans. Ces quatre ovī (8 4-5 et 27 4-5), que nous considérons comme interpolés, ont été imprimés dans notre édition dans un caractère différent des 108 autres.

Outre la comparaison des manuscrits existants, l'examen de la prosodie et en particulier des rimes, a contribué à l'amélioration du texte. On trouvera dans l'appendice A une analyse prosodique des ovī du Haripāth. Cette analyse montre que les ovī appartiennent tous au type que nous avons défini comme « didactique » (cf. *supra* ch. I § 5). Pourtant par rapport à la forme des ovī trouvés dans les *abhanga* attribués à « Dñyāṇdev » et « Nāmdev », le Haripāth montre une curieuse particularité. Les 7 premières strophes, en effet, sont composées exclusivement d'ovī « parfaits » à trois rimes (a, b, c). Dans les strophes suivantes, les ovī parfaits sont mêlés aux ovī imparfaits, ces derniers étant de beaucoup les plus nombreux (cf. Analyse prosodique, Appendice A) ; cependant 4 autres strophes (18, 19, 24 et 27) sont

entièrement composés d'ovī à trois rimes : cette particularité métrique se trouve donc dans 11 strophes sur les 27, dont les 7 premières et la dernière. Cette régularité de dessin métrique est tout-à-fait exceptionnelle dans la littérature des abhanga : nous n'en connaissons pas d'autre exemple. Le fait que ce dessin ne subsiste pas dans toute la séquence, et que les 16 autres strophes soient composées de quelques ovī à trois rimes et d'un grand nombre d'ovī à deux rimes, comme c'est le cas dans un grand nombre d'abhanga de type didactique (cf. ch. I, § 5, p. 17, n. 1), suggère que l'auteur de Haripāth a pu utiliser un texte plus ancien, composé dans un type archaïque d'ovī didactique à trois rimes. Puisqu'il est établi que l'ovī littéraire — qui comporte toujours trois rimes — est dérivé d'une forme d'ovī populaire, il est assez vraisemblable que la forme de récitation populaire que nous appelons « didactique » possédait anciennement les trois rimes. Les onze strophes à trois rimes du Haripāth représenteraient donc une survivance ; bien qu'il soit difficile de tirer de ceci des conclusions valides pour l'établissement d'un *Ur-text* du Haripāth, le problème reste néanmoins posé.

§ 6. Phonétique et orthographe dans le Haripāth.

L'orthographe du marāthī a été fixée fort tard. Les critiques qui se sont penchés sur le problème d'une « orthographe authentique » des textes littéraires en vieux marāthī, et en marāthī « moyen » (cf. Tulpule, *op. cit.* pour la définition de « Old » and « Middle Marāthī ») ont exprimé leur « désespoir » devant l'extraordinaire confusion qui règne dans ce domaine.

J. T. Molesworth dans son important dictionnaire, *A Dictionary of Marāthī and English* (Bombay 1857) semble avoir été le premier à s'atteler à la tâche herculéenne « de remettre de l'ordre dans un chaos sans limites », comme il le dit dans la Préface à la seconde édition de ce dictionnaire¹. Dans son Introduction à son important ouvrage sur le vieux marāthī (O. M. R., pp. 10-11), S. G. Tulpule remarque à son tour

« The only models that the old Marāthī writers had before them were some loosely written sanskrit texts, while their language had gone a long way from sanskrit. Naturally, the result was that they attempted to bring their texts as near as possible to the norm, viz sanskrit, orthographically. In doing so, they could attain neither the rigidity of sanskrit orthography nor the naturalness of Marāthī. In fact, old Marāthī texts are so full of orthographical irregularities that the only rule they seem to follow in this regard is not to follow any rule at all. »

(1) Molesworth (*D M E*, Introd. XIX, § 4) cite plaisamment à ce propos le commentaire du Docteur Johnson sur l'orthographe anglaise de son temps : « That it is copious without order and energetic without rules, that wherever the view is turned, there is perplexity to be disentangled ».

L'orthographe des inscriptions anciennes en marāthī, dont les scribes étaient des artisans sans culture, est naturellement différente de celle des œuvres littéraires généralement copiées par des scribes instruits. C'est d'ailleurs pourquoi l'étude des inscriptions reflète mieux que celle des textes littéraires l'évolution réelle de la langue. Entre ces deux groupes de documents, il y a place pour un troisième : les œuvres en poésie ou en prose à caractère non savant, composées par ou pour les gens du peuple. Au Maharashtra, ce type de littérature est représenté essentiellement par les œuvres en prose (les plus anciennes) des poètes Mānbhāv et par la tradition des « abhanga » en vers : cette dernière, essentiellement orale, destinée à être chantée ou du moins scandée, comme nous l'avons vu, et dont il est certain qu'elle remonte au moins jusqu'au premier Nāmdev, c'est-à-dire à la deuxième partie du xiv^e siècle¹.

Probablement écrite assez tard, et d'abord par des scribes peu instruits, la littérature des abhanga, révèle, dans les manuscrits existants, une extraordinaire confusion orthographique : les mots sont écrits tantôt sous une forme sanscritisée, tantôt plus ou moins phonétiquement, en tenant compte non seulement de la prononciation (qui peut être une prononciation locale) mais encore des allongements rythmiques. Avec l'introduction de l'imprimerie, vers 1850, l'orthographe tend à se régulariser, en même temps que le texte est fixé dans sa forme moderne : de fait, toutes les éditions modernes du Haripāth témoignent d'un essai de régularisation généralement opéré par la modernisation des formes aberrantes, le rétablissement orthographique des *anusvārā* non prononcés, etc.

En ce qui concerne le Haripāth, seuls les manuscrits les plus récents (3^e groupe), proches de la vulgate moderne, témoignent de cet effort de régularisation : les scribes, gens cultivés sachant un peu de sanscrit et connaisseurs de la littérature marāthī ancienne (en particulier la Dñyāneśvarī) s'efforcent de respecter, au moins dans les *tatsam*, l'orthographe traditionnelle. Par contre, tous les autres manuscrits (premier et deuxième groupes) ont le caractère de transcriptions malhabiles — et approximatives — d'une tradition orale : certaines orthographes traditionnelles sont habituellement respectées mais les variations orthographiques sont considérables, et, fait intéressant, l'orthographe phonétique, ou pseudo-phonétique, domine : cette orthographe en effet ne saurait être complètement phonétique, d'une part à cause de l'écart entre l'écriture nāgarī (dite *bālbodh* au Maharashtra) et la prononciation propre au marāthī, d'autre part à cause de la tendance au maintien de l'orthographe sanscrite, en particulier dans les *tatsam* pour un grand nombre de mots (en particulier

(1) Si l'on met à part la question controversée de l'identité des deux Dñyāndev, dont il a été question au § 3, MOLESWORTH, *op cit*, p. xxv, remarque : « In the popular estimation of the Marathas their oldest writer is Nāmdev, a Shimpī. In a work recently published at Puna, it is said that he is the chief poet of Abhanga poetry ».

les mots appartenant au vocabulaire philosophico-religieux), phénomène commun à toutes les littératures indo-aryennes modernes, quelle que soit la prononciation de ces termes dans chacune de ces langues¹.

L'orthographe de la vulgate moderne, que les éditeurs successifs ont empruntée aux lithographies du xix^e siècle, est caractérisée par le rétablissement systématique de l'orthographe sanscrite dans les *tatsam*, et, dans les autres mots, d'une orthographe traditionnelle qui est celle des textes littéraires anciens, tels que la Dñyāneśvarī. Mais cette orthographe artificielle a pour inconvénient de masquer l'évolution phonétique propre au marāṭhī, et, jusqu'à un certain point, elle contribue à déformer le texte du Haripāṭh en réduisant l'écart entre la langue du texte et la langue moderne. Dans l'ensemble, les manuscrits antérieurs au xix^e siècle reflètent mieux le caractère archaïque de la langue et sa phonétique propre. Aucun des manuscrits anciens que nous avons pu voir pourtant, ne donne de façon constante une orthographe phonétique. Celui qui se rapproche le plus d'une notation phonétique est le manuscrit C qui est malheureusement fragmentaire (seulement 4 strophes sur 27). Aucun manuscrit n'est consistant sur la notation des sons, mais plusieurs (en particulier les trois que nous avons classés dans le premier groupe) donnent nombre d'indications précieuses. Nous n'avons pas voulu rétablir dans notre texte de façon arbitraire l'orthographe « phonétique » ou censée telle, par contre, nous avons préféré l'orthographe phonétique à l'orthographe artificielle de la vulgate, partout où la comparaison des meilleurs manuscrits garantissait que l'orthographe aberrante (par rapport au langage écrit moderne) correspondait à une évolution phonétique de la langue plutôt qu'à la fantaisie passagère d'un scribe ignorant. Nous avons donc laissé subsister dans notre texte, en particulier dans les *tatsam*, certaines graphies conformes au modèle sanscrit traditionnel plutôt qu'à la prononciation réelle : là où tous les manuscrits conservent ces graphies, nous ne nous sommes pas permis de leur substituer des formes phonétiques. D'où une certaine disparité, dont nous avons conscience. (Cela concerne en particulier la notation de *n* et *s*, cf *infra* iv.)

Le Haripāṭh étant composé d'ovī scandés par une série de *bol* sur les tablā, conformément au *tāl* (v. *supra* ch. I, § 5) les manuscrits des deux premiers groupes portent souvent la trace de l'allongement des voyelles initiales du *bol* le manuscrit présumé le plus ancien (A) est aussi celui où ces allongements sont le plus fidèlement notés (en particulier en ce qui concerne la voyelle *i*, cf *infra* ii). Pourtant, aucun manuscrit ne note ces allongements régulièrement le *tāl* et le *bol* semblent influencer l'orthographe de façon intermittente, et comme inconsciente. nous avons donc préféré ne pas tenir compte de ces allongements rythmiques dans l'émendation du texte

(1) Ainsi le mot (*tatsam*) *padma* (lotus) est toujours écrit *padmu* dans les textes modernes, aussi bien à l'ouest où il est prononcé *padam*, qu'à l'est, où il est prononcé *paddō*

1) Anusvāra

L'irrégularité dans la notation de l'anuvāra est un trait permanent de l'orthographe du vieux marāṭhī. L'irrégularité est ancienne, elle est déjà présente dans les inscriptions examinées par Tulpule (*O.M.R.*, p. 14). D'autre part, les dialectes proches du Konkanī (y compris le langage parlé par la caste brahmanique des Chitpāvan de Poona, originaires du Konkan) conservent le souffle nasal en syllabe finale, là où le dialecte du « Desh » (marāṭhī standart) l'ignore absolument. Quant à l'écriture, jusqu'à une date récente, elle montre une totale anarchie. Pour Molesworth (*D E M*, Intr. XV, § 16), l'adjonction du signe de l'anuvāra (confondu avec celui de l'anunāsikā), là où il est étymologiquement justifié, manifeste soit le degré de culture du scribe, soit ses attaches avec la langue du Konkan. L'auteur ajoute que l'écriture a peu d'effet sur la prononciation du lecteur :

« By certain readers, the anusvara will be read, written or not, and by others surely overlooked, even if written. »

Mais en fait, comme le reconnaît d'ailleurs Molesworth, l'anuvāra et l'anunāsika, bien que toujours notés en marāṭhī de la même façon, par un point au-dessus de la voyelle nasalisée, restent distincts dans la prononciation. De fait, beaucoup d'anuvāra sont nettement prononcés, même dans la langue du Desh, devant occlusive ou sifflante ex. *anāta* (*ananta*), *sāsār* (*samsāra*), *prapāc* (*prapañca*), etc. Quant au souffle nasal en voyelle ouverte, il a totalement disparu dans la langue du Desh¹ où sa disparition est probablement ancienne, il est dit, dans la langue moderne, « *anucarit anuvār* ». L'orthographe récente (réformée) ne le note plus. Au contraire, l'anuvāra faisant entrave est régulièrement prononcé et écrit. Lorsqu'il manque, ou paraît manquer, c'est qu'il a disparu dans la langue. Les manuscrits du Haripāth notent régulièrement l'anuvāra prononcé ; par contre on trouve *mathunī* (2 2a), absolutif du verbe O.M. *mathaṇe(m)* « baratter » : seuls les manuscrits les plus récents et les textes imprimés, rétablissent l'orthographe étymologique *māthunī*.

L'absence de l'anunāsikā ou « *anucarit anuvār* » dans les manuscrits du Haripāth a pour conséquence une certaine difficulté à distinguer grammaticalement certaines formes, ainsi l'absence de nasalisation efface la distinction entre l'oblique pluriel et l'oblique singulier de certaines formes : on trouve ainsi *pāḍavā* pour *pāḍavā* (obl. pl. 1 4d) *ṭayā* pour *ṭayā* (obl. gen. pl. 4 3d) ; *jyāsi* pour *jyāsi* (dat. pl. 7 1a), etc., il en est de même pour les formes en -i, -ī, régulièrement non-nasalises : ceci a pour effet de créer une confusion possible entre les formes d'instrumental locatif en (-ī) et les autres formes en -ī.

Les formes de neutre direct singulier en -ē, telles que le neutre de la particule du génitif -cē, le neutre singulier des pronoms-adjectifs (*hē*, *tē*), le neutre des adjectifs en -a tels que *soparē*, les noms verbaux

(1) Cf. A. Lloyd JAMES et S. G. KANHERE, *The Pronunciation of Marāṭhī*, B.S.O.S. IV (1926-28), p. 791.

(infinitifs) en *-nē*, dans le Haripāṭh, sont régulièrement écrits *-e*, sans nasale, ce qui correspond d'ailleurs à l'orthographe récemment adoptée, qui supprime l'« *anucarit anusvār* » dans l'écriture pour les formes en *-e* et en *-i*, *-ī*¹.

Le pluriel des noms neutres en *-a* (finale consonantique en marāṭhī moderne) noté par *-ē* dans les textes littéraires, est également noté par *-e*, sans nasale, dans le Haripāṭh : ici la chute de la nasale doit être ancienne, puisque la Dñyāneśvarī montre des formes en *-e* à côté des formes en *-ē* (cf *L.P.J.* 3. 9). Dans la prononciation moderne, non seulement la nasale a disparu, mais le *-e* est prononcé *a* bref (ă).

L'instrumental en *-ē* (*-em*) dans le Haripāṭh est noté habituellement par *e*; il arrive pourtant qu'il soit noté simplement par *-ă* (alternant dans les manuscrits avec *-e*) particulièrement en syllabe à consonne nasale.

Tandis que l'ancien *-ē* (*-em*) du neutre pluriel ou de l'instrumental singulier tend vers *ă* dans la prononciation, *ă* associé à une consonne nasale (*n*, *n̄*, *m*) tend à être prononcé avec un léger souffle nasal : ce phénomène de convergence est souligné par le fait que les mots terminés en *-na*, *-nā*, *-ma*, dans le Haripāṭh, riment à l'occasion avec les mots terminés en *-ne(m)*, *-me(m)* ex. 9. 4 a-b ; 14. 4 b-c ; 20. 2 b-c.

Le phénomène est certainement ancien, puisqu'il apparaît déjà dans des textes de caractère populaire appartenant à l'ancienne littérature Mānbhāv ainsi, dans une strophe des *Dhavalā* (Chants de mariage) de la poétesse Mahadaīsā (ou Mahadāmbā) :

somāvasī kuḷī maja jale avatranē,
sātata cītī kṛṣṇarā yāce carana||

« Je suis née dans la lignée Somavansī, et le pied de Kṛṣṇa est constamment (imprimé) dans mon cœur »²

(*avatranē* rime avec *carana*.)

Dans le Haripāṭh, on trouve beaucoup d'exemples de formes grammaticalement terminées par *-ne* (*-nē*), *-ne* (*-nē*), *-me* (*-mē*) où la syllabe finale est écrite *-na*, *-ma* pour la rime ; ainsi dans 2. 1 c *atharāhi purāna*, le pluriel *purāne(m)* est écrit *purāṇa* pour rimer avec 2. 1 b *kārana*; de même dans 19. 1a ; dans 8. 3 c on a *bādhana* pour *bādhane(m)*; dans 12. 1 a *nema* (dans tous les manuscrits sauf 2) pour *neme(m)*. Dans 20. 2 b la plupart des manuscrits donnent la forme *nāma* pour l'instrumental *nāme(m)*. Cependant l'inverse ne se produit pas on ne trouve pas de voyelle finale *-ne(m)* pour *-na*. Ce processus *e(m) > ă* qui aboutit, à l'époque moderne, à la disparition de l'instrumental, remplacé par l'oblique suivi d'une postposition, semble déjà largement entamé dans le Haripāṭh³

(1) Excepté dans les pronoms neutres singulier direct *hē*, *tē* qui conservent dans l'écriture le signe de la nasale pour les distinguer du masculin pluriel direct, *he*, *te*

(2) Cité dans TULPULÉ, *O M R*, p. 126 (Extr. n° 21, st. 5), le texte est emprunté à l'édition V. N. DESHPANDE, *Adhya marāṭhī kavayitrī*, 1935

(3) Il ne reste plus de l'instrumental dans la langue moderne que des traces, en parti-

ii) Quantité des voyelles

Bloch (*L.M.*, § 43) déclare que, dans la partie du mot qui précède la syllabe pénultième du prakrit, la quantité est incertaine et tend vers la bréveté

Molesworth (*D.E.M.*, p. xv) tient pour « règle sacrée », en dépit de la pratique d'« écrivains négligents », d'écrire la syllabe initiale des mots dissyllabiques ou polysyllabiques avec une voyelle brève et la dernière syllabe avec une longue ; de même, les monosyllabes ont obligatoirement une voyelle longue, sauf si cette voyelle porte un anusvāra, auquel cas la voyelle doit être écrite brève

Tulpule (*O.M.R.*, § 6) remarque à ce sujet que les inscriptions en vieux marāṭhī sont très irrégulières en ce qui concerne la distinction entre les longues et les brèves, et il donne de nombreux exemples de ces variations. Là encore l'orthographe des inscriptions reflète une hésitation ancienne propre à la phonétique du marāṭhī.

Cette hésitation affecte tout particulièrement la voyelle *a* en syllabe initiale. Les linguistes hésitent sur le traitement phonétique de cette voyelle à date ancienne, en raison de l'incertitude des graphies. Dans son dictionnaire, Molesworth donne toujours la préférence à la forme en -ā (*Préface*, p. xiv) mais sans dire s'il agit ainsi pour des raisons théoriques ou d'après l'observation de l'usage. J. Bloch (*L.M.*, § 46) estime que, « lorsque la voyelle est précédée d'une consonne, la quantité étymologique est généralement conservée » ; Bloch note, d'autre part (*L.M.*, § 48), que « d'une façon générale, lorsque le jeu des alternances morphologiques met en valeur l'importance rythmique de la fin du mot, l'*a* du début tend à s'abrégier comme les autres voyelles » (ex skt *carpata* > *cāpaṭ* > *capdā*). Il existe néanmoins des exemples contraires, et Bloch conclut que « la question est totalement obscure ». Quand la voyelle est initiale, dit encore Bloch (*L.M.*, § 49), « l'hésitation est pour ainsi dire de règle ». Il y a des cas d'allongement mais « ici encore, ce sont les cas d'abrègement qui dominent ». Cependant A. Master (*G.O.M.*, § 33) est d'un avis contraire : « There is a reluctance to allow a short *a* in the initial syllable and particularly when it is itself initial. » Master est porté à considérer que tous les *a* brefs dans cette position sont des *īatsam*.

Les variations relevées dans les manuscrits du Haripāṭh semblent confirmer l'observation de Bloch en ce qui concerne la conservation de la quantité étymologique de *a* en syllabe initiale ; en début de « bol », *a* dans une syllabe initiale est toujours prononcé long puisque la scansion l'exige, mais la plupart des manuscrits ne tiennent pas compte de cet allongement dans l'orthographe (alors qu'ils en tiennent compte pour la voyelle *i*) ; quand *a* lui-même est initial, l'allongement est noté dans O et, sporadiquement, dans quelques autres manuscrits.

āgadha (*agadha*), *āḷharā* (*aḷharā*), *āvyakta* (*avyakta*), *āguṇa*

(*aguna*). Peut-être faut-il voir dans cette hésitation à noter l'allongement de *-a* en voyelle initiale le signe de l'« élasticité » naturelle de ce phonème, quelle que soit sa graphie.

En syllabe initiale, *i* et *u* sont presque toujours brefs (*L.M.*, § 44) ; en syllabe intérieure, ils sont brefs de préférence (*ibid.*, § 50) ; en voyelle finale (ancienne pénultième) et dans les monosyllabes, ils sont toujours longs (*L.M.*, § 41). Les manuscrits du Haripāṭh respectent, en général, cette alternance ; cependant, dans le manuscrit A, la voyelle *i* en syllabe initiale est écrite longue quand elle est en début de bol ex. 3. 3 a *avyakṭa nīrākara* ; 5. 3 b *dīdhalyāvīṇa* ; 12 4 b *nīvṛṭti*.

La voyelle sanscrite *r* dans les *tatsam*, prononcée *ru* en marāṭhī, est écrite tantôt *ru*, tantôt *r* dans les manuscrits du Haripāṭh ; nous avons conservé l'orthographe phonétique dans 11 2 b *truṇa* (*trṇa*) ; 26. 1 b *drudha* (*drdha*) ; il est à remarquer cependant que dans les mots de la langue philosophico-religieuse, tous les manuscrits conservent l'orthographe sanscrite *r*, ex. *drṣṭanta*, *kṛṣṇa*.

Au sujet des syllabes pénultièmes et des monosyllabes, Bloch (*L M* § 41) estime que « l'allongement est de date récente les vieux textes ne le notent pas avec régularité ». Pour le Haripāṭh, se sont les manuscrits les plus anciens, reflétant davantage la langue parlée, qui notent l'allongement avec le plus de régularité. Il se pourrait que cette hésitation, dans les vieux textes, vienne de l'hésitation entre la langue parlée et le souvenir de l'orthographe sanscrite.

En ce qui concerne l'initiale vocalique, Bloch (*L.M.*, § 174) note que *e* et *o* initiaux se diphtonguent *yeṇem* (*eti*), *yer* (*itara*) sont généralement écrits ainsi par un caprice orthographique ; mais d'ordinaire l'écriture ne trahit pas la diphtongaison, pourtant reconnue comme générale (cf Molesworth s.v. *yek* et *vo-* ; aussi *L.S I.*, Mar., p. 21, 168) ; Molesworth (*Intr*, p. xiv, § 4) note que la forme à diphtongue est celle du « Desh » bien que les meilleurs écrivains marathes préfèrent la forme sans diphtongue (*e-*, *o-*) Nous trouvons de fait que tous les manuscrits du Haripāṭh appartenant aux deux premiers groupes préfèrent la forme à diphtongue et écrivent *yeka* de préférence à *eka* le manuscrit « A » ne fournit pas un seul exemple de *e-* initial (quant aux mots en *o-*, *vo-* initial, le Haripāṭh n'en contient pas)

Pour Bloch (*L M*, § 81) la demi-consonne *y* n'a pas en marāṭhī d'existence réelle, mais elle apparaît sporadiquement comme graphie entre les deux voyelles d'un hiatus (*L M.*, § 54), et en position finale, comme graphie pour *-i*. Dans le Haripāṭh, *y* apparaît comme voyelle de liaison entre *i* et *a*, ou entre *i* et *e* (ex. 1 1 a *devāciye*, 6 1 b *nuroniyā*) mais non entre *a* et *i* : dans 6. 1 c tous les manuscrits des deux premiers groupes donnent *thāī-ca* (contre vulgate *thāyi-ca*) Par contre *y* apparaît communément en position finale pour *i* : *kāy* (= *kā-ī*), *hoy* (= *ho-ī*), *passim*.

iii) Consonnes doubles

L'épenthèse (insertion d'une voyelle brève pour dissocier les deux composantes d'une consonne double), déjà courante au stade du Moyen-

Indien, tend à se généraliser au stade des *bhāṣā* modernes. Le marāṭhī ancien en fournit beaucoup d'exemples (cf. Tulpule, *O. M. R.*, § 36 1), La tendance est néanmoins contrariée dans la graphie par la tendance à reproduire l'orthographe sanscrite, surtout chez les scribes cultivés, et aussi par les nécessités prosodiques. Dans le Haripāṭh on trouve en effet les doubles graphies : *dvārkā/dvārakā*, *mārga/māraga*, *dharma/dharama*, *nirguna/niraguṇa*; les graphies diffèrent non seulement d'un manuscrit à l'autre, mais dans le même manuscrit selon que le poète a besoin ou non d'un *mātrā* supplémentaire ainsi dans « A » . 1. 1 c *dvāraka-ce rāne*, 22. 3 b *narka-cī to jānā*.

iv) Les cérébrales.

En prakrit classique, les trois consonnes nasales du sanscrit sont réduites à une seule (*ṇ*), en toute position. En hindi et dans les dialectes centraux, il ne reste qu'une nasale en toute position, mais cette nasale est la nasale dentale *n*. Les dialectes occidentaux, par contre, rétablissent la distinction entre *n* et *ṇ*, *ṇ* intervocalique s'opposant à *n* initial ou géminé : il s'agit, d'après Bloch (*L. M.*, § 132) d'un phénomène « récent et accidentel ». Le même auteur note (§ 133) que cette opposition est troublée par les altérations dialectales et il ajoute « Les observateurs s'accordent à constater les incertitudes de la prononciation mais les précisions qu'ils donnent sont insuffisantes et contradictoires ».

La confusion de la nasale cérébrale avec la dentale, et la généralisation de la dentale en toute position est caractéristique de parler du « Desh », c'est-à-dire du dialecte principal du marāṭhī. L'un des tous premiers historiens de la langue marāṭhī, G. N. Navalkar¹, déclare que « *n* passe à *ṇ* au Deccan » La littérature en vieux marāṭhī maintient la cérébrale à l'intervocalique mais de façon irrégulière. Les œuvres versifiées des Mānbhāv et la Dñyāneśvarī la conservent, mais les irrégularités abondent, comme le note Master (*O. M. G.*, § 50) ; il est permis de se demander si, pour les poètes du XIII^e et du XIV^e siècle, le *ṇ* cérébral est autre chose qu'une reminiscence littéraire. Master note que dans le *Vivekasindhu* (1188?), on trouve déjà occasionnellement *na* rimant avec *na*; il en est de même pour les *Dhāvaḷe* de la poétesse Mānbhāv Mahadambā (c. 1285). Par contre, la distinction entre les rimes en *ṇ* et en *n* est rigoureusement maintenue dans tous les textes de la Dñyāneśvarī².

Que le Haripāṭh soit ou non composé par le même « Dñyāndev » qui composa la Dñyāneśvarī, force est bien de reconnaître que l'auteur du Haripāṭh ne tient aucun compte de la distinction entre *n* et *ṇ* pour ce qui est de la rime : (ainsi dans 1, 2 b-c, *mhanā* rime avec *ganānā*; 3. 2 b-c, *aguna* rime avec *mana*; cf. Analyse prosodique du Haripāṭh, Appendice A). En ce qui concerne la graphie, les manuscrits varient :

(1) G. N. NAVALKAR, *The Student's Marathi Grammar*, 3^e éd 1894

(2) « According to a check of 50 oṽs », précise l'auteur.

A et O respectent en général le *ṇ* étymologique à l'intérieur des mots ; seul C écrit régulièrement *mhanā*, *khuna*, *triguna* avec un *n* dental à l'intervocalique . cependant, les rimes étant les mêmes dans tous les manuscrits, le *ṇ* intervocalique apparaît plutôt comme une graphie traditionnelle que comme indiquant une différence d'articulation.

Master (*O.M.G.*, § 60) remarque que *l* et *ḷ* sont très rarement trouvés rimant dans le *Vivekasindhu* de Mukundarāja, et dans le *Vachāharaṇa* du poète Mānabhāv Dāmodara Paṇḍita (c. 1316) ainsi que dans le *Rddhipuravarnana* de Nārāyaṇa Basa (1363) : ceci est la preuve de la persistance du *ḷ* cérébral dans la prononciation courante : de fait, le Haripāṭh ne fournit pas d'exemple de syllabe en *-ḷ* rimant avec une syllabe en *-l*

v) Palatales et palatalisation.

Les mi-occlusives palatales du sanscrit, *c* et *j* n'ont pas conservé en marāṭhī une prononciation uniforme : devant les voyelles *a*, *u*, *o*, ces consonnes ont perdu leur caractère chuintant et sont devenues des affriquées dento-alvéolaires, l'ancienne articulation palato-alvéolaire subsistant par contre devant *i* (parfois *e*). Bloch (*L.M.*, § 100) note à ce sujet que si, à l'initiale, la prononciation de *c* devant *e* est « normalement palatale » (*celā* est prononcé *čelā*), à l'intérieur du mot, elle est variable, mais toujours dentale dans la particule du génitif au neutre singulier *-cē* (correspondant au masculin singulier *-cā*).

Pour Bloch (*ibid.*, p. 109) la prononciation chuintante de *c* et *j* devant *a* révèle la chute précédente d'un *i* : ainsi l'oblique de *rāzā* est *rājā* qui est pour **rājea*, *rājyā*. Bloch note que la prononciation chuintante, dans cette position, est souvent la marque d'un emprunt (*ṭatsam* sanscrit en particulier) et dans ce cas ; « parfois on écrit *cy* pour *c* pour marquer la prononciation étrangère » ; le même auteur donne comme exemple possible la graphie *cyār* pour *cār* (« quatre »)

Dans le Haripāṭh, la prononciation chuintante de *c* devant *a* n'est pas régulièrement notée, que ce soit en début de mot (cf. les variantes pour *cārī*, *cyārī* etc. dans 1. 1 c), ou au milieu du mot . ainsi la graphie *vicyāra* alterne avec *vicāra*, *ucyāra* avec *uccāra* (ex. 3. 1 c ; 8. 5 a et *passim*)¹ ; il en est de même pour *j*, dont la prononciation chuintante devant *a* est indiquée seulement sporadiquement : ainsi on trouve parfois *jyotī* pour *joṭī* (6. 2 b), *nijyasthāna* pour *nijasthāna* (14. 4 d), *pārajyācā* pour *pārajācā* (12. 3 a)

Dans les manuscrits du Haripāṭh, la prononciation chuintante de *c* et *j* devant *a* s'accompagne d'un changement de timbre . *a > e* On trouve ainsi *jena* pour *jana*, *jepa* pour *japa* (*passim*), on trouve aussi *yetna* pour *yaṭna*, *yema* pour *yama*, et même *śeḍa* pour *śada* (skt *sad*), *kṣeṇa* (*kśeṇa*) pour *kṣana* ; Tulpule (*O.M.R.* 15) considère des formes comme *kṣema* (*kṣama*), *yetna* (*yaṭna*) et *yeśa* (*yaśas*)

(1) C, D, G, H, K, L, P, Q préfèrent *cy*, A, O, F, I (+M, N) *c*

comme des variantes orthographiques plutôt que comme indiquant une palatalisation de la voyelle *a*, mais il ne donne pas les raisons de son opinion. Nous serions plutôt tentés de croire qu'il s'agit bien d'une palatalisation c'est un léger changement de timbre qui fait hésiter les scribes entre les graphies *a* ou *e*. Dans la mesure où les manuscrits du premier et du deuxième groupes sont principalement des transcriptions de récitation orale, par des scribes sans culture, le changement de timbre est noté, au moins sporadiquement, dans l'écriture. Un tel changement de timbre n'aurait d'ailleurs rien de surprenant Tulpule (*O.M.R.* 6 1) note que les inscriptions en vieux marāthī hésitent entre les graphies *a*, *e* ou *y* au milieu ou à la fin d'un mot, sans qu'aucun principe directeur puisse être dégagé pour le choix de l'une de ces graphies : on trouve ainsi *rāē* pour *rāyā* et *nāēka* pour *nāyaka* : le *y* de liaison qui se développe au hiatus suffirait à expliquer la fermeture de la deuxième voyelle. On sait d'autre part que le groupe sifflante + *y* et *h* + *y* aboutit fréquemment en marāthī à un passage de *a* à *e* : ainsi skt *āmāvasyā* > M. *āvāse* ; skt *hāsyā* > M. *hāse* ; skt *vahya* > M. *vojhē* ; skt *vyavahāra* > M. *vevhār* ; skt *bahya* > M. *bahe* ; de même skt *vyartha* donne *vertha* : c'est la forme relevée le plus souvent dans les manuscrits du Haripāth¹ (on y trouve même quelquefois *avyakta* écrit *avekta* (3 3 a) et *ksana* écrit *kseṇa*). L'hésitation est ancienne, comme le note d'ailleurs Tulpule elle se justifie par l'impossibilité, en écriture nāgarī, de noter à la fois le timbre (é) et la quantité brève².

vi) Les sifflantes

D'après Bloch (*L M*, § 15) dans les langues indo-aryennes à une exception près (dialecte dhakkī), dès le prakrit classique, les sifflantes du sanscrit sont partout confondues en une seule ; en marāthī, cette sifflante est *s*, laquelle pourtant est susceptible de deux prononciations selon le timbre de la voyelle qui suit la prononciation est dentale devant *a*, *o*, *u*, mais palatale devant *i* et sans doute *e* (*L M*, § 155).

Dans les manuscrits du Haripāth (deux premiers groupes), la graphie ordinaire est bien *s* (ex. 4 2 *sīṇasī*). La sifflante palatale sanscrite *ś* devant *a* et *u* est pourtant fréquemment conservée dans les *latsam*, particulièrement dans les mots appartenant à la langue philosophico-religieuse : on trouve ainsi *śāti*, *śakti*, *śuddha*. On trouve aussi *śada* et *śeda* pour skt *śad* « six » (2 1 b), *upanīśada* (-śeda) pour *upanīṣad* (II. 4 d) dans A et C, tandis que O conserve la graphie sanscrite

(1) Cf HP 2, 2 c ; 3, 2 d , 9, 1 b et *passim*

(2) Bloch (*L M*, § 43) remarque « Les notations indigènes de quantité peuvent servir aussi à rendre le timbre ; s'il s'agit de noter *a* ouvert bref, la graphie hésitera fatalement entre les signes représentant *ā* et *ā*, qui sont l'un et l'autre faux, le premier en ce qui concerne le timbre, le second en ce qui concerne la quantité » Le timbre de *ā* palatalisé se rapprochant de *e*, faute de notation adéquate, les scribes du Haripāth le notent tantôt par *e*, tantôt par *ā*, le changement de timbre de *a* après *y* expliquerait que *yeī-na* (20, 4 c) ait pu être confondu avec *yajña* prononcé *yejña*

ṣad(a): *ś* apparaît ici donc comme une graphie commode pour représenter la sifflante palatale (et même l'ancienne sifflante cérébrale) devant *a*, prononciation conservée dans la langue moderne pour un certain nombre de *tatsam*. Devant *i*, la prononciation de la sifflante étant toujours palatale, l'usage de *ś* ne se justifie pas ; néanmoins, là encore, en raison de l'influence des graphies traditionnelles sanscrites, on constate que les manuscrits du Haripāṭh hésitent : on trouve ainsi le nom du dieu Śiva écrit tantôt *siva*, *sīva* et tantôt *śiva*, *śīva* (cf. 2. 3 b variantes), de même on trouve *śīla* pour *sīla* (ex. 24 3 b : B, D, E. H, L, Q *sīla*; G, K *sīla*; dans tous les autres manuscrits *śīla*). La graphie *s* (prononcé *ś*) est quelquefois conservée à l'intervocalique, ex. *doṣa*, ou en combinaison avec d'autres consonnes, ex. *kṛṣṇa*.

VII) Désaspiration des occlusives.

D'après Bloch (*L.M.*, § 87), la désaspiration des occlusives en marāṭhī se rencontre exclusivement à l'intérieur et à la fin du mot, la position finale étant particulièrement favorable à la désaspiration. Le même auteur ajoute à ce propos (*L.M.*, § 88) : « Du reste, à en juger par les hésitations de la graphie, la désaspiration doit être plus générale que l'orthographe ne la révèle » Le phénomène est particulièrement marqué pour les cérébrales, certains mots terminés en sanskrit par une syllabe à consonne cérébrale aspirée ayant déjà perdu leur aspiration en prakrit (cf. Pischel, § 304). On en trouve des exemples dans la Dñyāneśvarī (p. ex. *Jrī* VII. 20 6 : *-ḥī* rimant avec *ṭhī*). Master (*G.O.M.*, § 61) donne des exemples de rimes entre syllabes à consonne aspirée et non-aspirée tirés du *Vachānāraṇa* et des *Dhāvaḷe*. En ce qui concerne les syllabes à cérébrale, l'équivalence rythmique entre l'aspirée et la non-aspirée est certainement ancienne, puisqu'elle se trouve dans le spécimen, cité par Tulpule, du fameux passage où Mukundarāj, considéré comme le premier poète marathe, fait l'éloge du marāṭhī (cf. Tulpule, *O M.R.*, p. 124, st. 12, correspondant à 1 26 dans l'édition de Kulkarni) : dans cet ovī, *gāṭhī* rime avec *marhāḥī* (marāṭhī) et *rāhāḥī*. Dans le Haripāṭh, les syllabes à consonne aspirée riment régulièrement avec les syllabes à consonne non-aspirée, cérébrale ou non (ex. 2 2 b-c ; 2. 4 b-c et *passim*, cf. Analyse prosodique, Appendice A). La disparition de l'aspiration en syllabe finale permet à l'auteur du Haripāṭh de jouer sur les mots *haripāṭha* (« Invocation de Hari ») et *harivāta* (« Chemin de Hari ») dans 18. 3 c et 19 3 a (Pour ce jeu de mots, v. Traduction française, st. 18, note 5).

La particule intensive *-hī*, *-ī* garde souvent son aspiration dans la graphie dans les manuscrits du Haripāṭh ex. *carhī* 1 1 c (variante) ; *jarhī*, *tarhī* 17 1 b-c ; mais cette aspiration n'a pas d'effet sur la rime.

VIII) *-vo*, *-ho*.

Les rimes *-vo*, *-ho*, *-bho* (*-bhava*) dans 5 2 et *-vo*, *-ho*, *-ho* dans 24. 2 (ces deux strophes 5 et 24 entièrement composées d'ovī « parfaits » à

3 rimes), posent un problème spécial à la fois phonétique et orthographique puisque *-vo* paraît rimer avec *-ho* et *-bho*. On sait que l'ancienne terminaison *-o* du prakrit pour le cas direct au singulier tend à se maintenir après des voyelles longues en hiatus ou suivies par *v*, *y* et *h* (cf. Master *G.O.M.*, § 39). Les formes O.M. correspondant à skt *deva* sont *devo*, *deo* (> *devu*, *deu*, qui aboutit à *dev* en Marāṭhī moderne). Mais, ici, la rime implique que la finale *-vo*, *-o* de *devo* dans 5. 2 a, est prononcée comme *dev-ho*, il en est de même pour *bhāvo* dans 24. 2 a.

Faut-il admettre une prononciation *devho*, *bhāvho* basée sur un suffixe *-ha* (*deva-ha*, *bhava-ha*)? Dans *devo*, *bhāvo*, le *v* bien qu'appartenant au radical a peut-être été senti comme une voyelle de liaison, que l'on peut remplacer par une autre voyelle de liaison *-h* pour les besoins de la rime. Le fait est, en tout cas, que la rime *-vo/-ho* (ou même *-va/-ha*) se retrouve dans d'autres abhanga, par exemple dans un abhanga attribué à Gahinīnāth dans l'anthologie de Pangarkar (*Jñāneśvarācī prabhāvaḷe*), pp. 280-81, abhanga 21 2

aisiyā nirdharī/ javaḷī āhe deva/ na dharī sādēha/ are mana//

§ 7. Morphologie du Haripāth.

La brièveté du texte du Haripāth, et son caractère « incantatoire » restreint la variété des formes grammaticales, en particulier des formes verbales : une étude morphologique de ce texte présente donc nécessairement des lacunes, outre un certain coefficient d'incertitudes en raison des déficiences de la transmission et des variations orthographiques dont nous avons parlé. On peut néanmoins tenter la classification et l'analyse des formes représentées.

I. FORMES NOMINALES

a) L'oblique.

Par rapport à la langue moderne, le vieux marāṭhī se distingue par la relative abondance des désinences casuelles synthétiques, héritées des anciens cas de la déclinaison sanscrite, par rapport aux formes périphrastiques essentiellement composées d'un mot formant postposition (avec le sens de « avec », « sans », « pour », « comme », etc.) accolé à une forme passe-partout dite « oblique » (en opposition avec la forme du cas-sujet, dite « cas direct »). L'oblique est un trait commun aux langues indo-aryennes modernes. En marāṭhī, l'oblique, dit *sāmānya rūp*, est généralement considéré comme représentant le génitif-datif du vieux marāṭhī (cf. Bloch, *LM*, § 183 ; Master, *G.O.M.*, § 102).

Le développement de l'oblique en marāṭhī est le produit d'une lente évolution. Doderet (*G.J.*, p. 146) remarque à ce sujet :

« The history of Marāṭhī declension is one of very graduate change from the synthetic system of Sanskrit through the Maharāstrī Prākṛit and Apabhraṃśa stages to the analytic system of the modern languages. The Jñāneśvarī exhibits clear evidence of the penultimate stage of this process. »

La Dñyāneśvarī, et, en général, les textes les plus anciens, montrent une préférence pour les désinences casuelles synthétiques. On y trouve aussi des postpositions attachées non seulement au cas « oblique » mais à d'autres désinences casuelles. Doderet estime que la stabilisation de l'oblique en marāṭhī n'a été acquise que trois ou quatre siècles après la composition de la Dñyāneśvarī. Au xviii^e siècle, le poète Eknāth montre encore une préférence pour les formes synthétiques : il se peut cependant qu'il s'agisse d'archaïsmes volontaires, admis dans la littérature savante. Dans la littérature populaire des abhanga, les formes synthétiques (le locatif mis à part) sont déjà relativement rares. De plus, outre les particules anciennes (dat. -*si*, instr. -*śī(m)*, gén. -*cā*) on voit apparaître de nouvelles particules, comme le -*lā* du datif et le -*ne(m)*, -*nī(m)* de l'agent¹.

Dans le Haripāṭh, les postpositions sont peu nombreuses (une dizaine en tout)². On y trouve les trois particules anciennement attestées (dat. -*si*, instrumental -*śī(m)*, gén. -*cā*, cette dernière déclinable). L'oblique seul, sans postposition, est employé 22 fois, dont 11 fois pour mentionner le nom de l'auteur, dans la *mudrikā* placée en fin d'abhanga « *jñānadevā* » (dat. sg.) En dehors de la *mudrikā*, cependant, on note que l'oblique sans postposition n'est guère employé qu'au pluriel (avec une exception possible, *tyā narā* 18. 2 a, cf. *infra* b). Trois de ces formes obliques représentent un génitif pluriel : (*indriyā(m)* 27. 3 c ; *doṣā(m)* 21. 2 b ; *pādava(m)* 1. 4 d) ; trois représentent un datif pluriel : *upaniśadā(m)* II 4 d , *purvajā(m)* 21. 4 c ; *yogyā(m)* 8. 4 c ; *vaiṣṇavā(m)* 8. 4 b ; deux, un ablatif pluriel : *janmā(m)* 15. 4 c ; *margā(m)* 23. 2 b.

Deux formes en -*ā(m)* ne sont pas à proprement parler des obliques, mais des formes de locatif pluriel et méritent d'être analysées à part : *disā(m)* 16. 4 c, locatif pluriel, et *pāthā(m)* 26. 3 c, instrumental pluriel. Quant à l'adjectif indéfini *sarva*, il est employé tantôt

(1) BLOCH, *L M*, § 200 dit que l'affixe -*lā* manque dans les plus anciens textes et n'apparaît que dans Nāmdev, quant à -*nē/-nī*, absent des anciens textes littéraires, il se rencontre dans une inscription de 1397, citée par Rajwade (*Marāṭhyācyā itihāsācīm sādhanam* VIII^e partie, préface p 33) et apparaît aussi chez les poètes populaires, dont Nāmdev. Mais il est peu probable que ce « Nāmdev » soit le premier Nāmdev Tulpule et Master s'accordent à considérer les suffixes -*lā* du datif et -*nē*, -*nī* de l'instrumental comme modernes. Pour TULPULE, *O M R*, § 43 la présence du suffixe -*nē*, -*nī*, avec sa variante -*na* dans quelques formes de O M « only indicates some modernisation of the text ».

(2) -*mele(m)* 11, 2 a, -*talī(m)* 12, 2 c, -*hunī* 22, 4 c, -*vīna* (toujours précède de l'instrumental) 4, 1 a, 4, 1 c, 5, 2 a, 5, 3 c ; 5, 2 c, 5, 3 a, 23, 4 b, 9, 1 a, -*javaḷi(m)* 22, 1 d, -*vārī*, *varī* 15, 2 c, 12, 3 b, *paraṭe* 26, 3 a, *pramāne(m)* 7, 1 a, *sāge(m)* 16, 3 d, *bale(m)* 4, 1 c, on peut aussi considérer comme une postposition l'adverbe *sama* qui s'ajoute au locatif dans *jīvī-suvī-samā* 2, 3 b.

au cas direct (*sarva*), tantôt à l'oblique pluriel (*sarvā(ṃ)*-) en composition avec des substantifs au locatif ou à l'ablatif pluriel (ex. *sarvajīvī(ṃ)* 7. 4 c, *sarvamārgā(m)* 20. 2 c).

b) Datif.

Le datif apparaît sous deux formes dans le Haripāṭh : oblique seul ou suivi de la particule *-si*. Dans les bases en *-a*, au singulier, on trouve onze fois le mot *jñānadeva* sous la forme de l'oblique simple *jñānadevā* dans la *mudrikā* (2. 4 a ; 3. 4 a ; 6. 4 a ; 7. 4 a ; 17. 4 a , 18. 4 a ; 23. 4 a ; 25. 4 a ; 27. 6 a) ; dans *tyā narā lādhale(ṃ)* 18. 2 a, la forme *narā*, d'après le contexte, peut être prise au singulier ou au pluriel, plus probablement au singulier. Au pluriel, les formes d'oblique pur en *-ā(ṃ)* dominent, mais on trouve deux formes de datif pluriel en *-ā(ṃ)-sī* : *abhaktā(ṃ)-sī* 7. 1 d et *vedā(ṃ)-sī* 25. 3 b).

On trouve d'autre part deux formes de l'ancien datif en *-ayā* dans des expressions verbales : *dhāvayā napave koṇhī* 10. 2 c ; *te gelī vīlayā* 20. 3 c¹.

Le Haripāṭh ne contient pas d'oblique pur au datif pour les noms en *-i* et *-u* : la particule *-si* (*sī*) suit toujours l'oblique de ces noms, où la longue s'altère phonétiquement ; ainsi on a .

harisī (*harī-sī*) 2. 1 d ; 4. 3 c , 7. 2 a ; 26. 1 c ; *jātusī* (*jātū-sī*) 25. 3 c ; *nivṛttisī* (*nivṛttī-sī*) 22. 4 b)².

c) Génitif.

Le génitif apparaît dans le Haripāṭh sous deux formes : synthétique (oblique pur sans postposition) ou oblique suivi de la particule déclinable *-cā*, ce dernier cas étant de beaucoup le plus fréquent. Les formes de génitif oblique sans particule sont l'exception et se trouvent seulement au pluriel dans les trois formes précitées : 1. 1 d, 21. 2 b ; 27. 3 c, cf. *supra* a). Partout ailleurs, l'oblique est suivi de la particule *-cā*, qui se décline ainsi : sg M *-cā*, F. *-cī*, N. *-ce(ṃ)* ; oblique *-cyā* (contraction de *-cayā*, *-ceyā*, *-ciyā*) correspondant au dat. gén. abl. pour les deux genres et les trois nombres ; locatif *-ciye*, *ce* (*-cye*) ; ex. *devāciye dvārī(ṃ)* I. 1 a , *tyāce gharī(m)* 22.2 d ; *vyāsāciya kḥuṇe* I. 4 b.

d) Ablatif.

Le Haripāṭh ne contient que trois formes d'ablatif : deux formes syncrétiques d'oblique pluriel sans postposition (v. les deux formes précitées, 1. 4 c et 23. 2 b), et une forme d'oblique à postposition, 22. 4 c *gaganā-hunī* : ici encore, les deux formes syncrétiques sont des formes plurielles et la forme à postposition, du singulier.

(1) *vīlayā* dans l'expression *te gelī vīlayā* 20, 3 c, est un ancien datif singulier de *vīlaya* maintenu dans l'expression verbale *vīlayā jāne(m)*

(2) TULPULÉ, O.M.R., § 105 remarque que dans les inscriptions *-si* peut être interprété comme un locatif ou un accusatif, et se trouve seulement au masculin et au neutre. Dans le Haripāṭh il n'y a pas de cas de *-si* au féminin. Pour la particule *-lā*, cf. *supra* p. 43, n. 1

e) Instrumental.

L'instrumental du vieux marāṭhī est un cas relativement « résistant » — dont il reste encore des traces en marāṭhī moderne¹. Doderet note à ce sujet :

« This case, together with the locative, resisted for a long time to the gradual break-up of the synthetic declensional system. »

Dans le Haripāṭh, l'instrumental est encore un cas synthétique. Les formes les plus nombreuses sont les formes en *-e(m)*, correspondant aux substantifs masculin-neutres en *-a*. *kavaṇe(m) guṇe(m)* 4. 3 d ; *nāme(m)* 14 4 b ; *yeṇe(m) paṇhe(m)* 8 1 d ; et *passim*.

On y trouve aussi des formes en *-ī*: *nivṛtī* 12. 4 b ; *ādhī* 26. 2 d ; *buddhī* 13. 1 d, correspondant à des noms masculins et féminins en *-i* ; une forme en *-ā*, abrégé de *-ā*, *cāḍa* pour *cāḍā*, du nom fém. *cāda* 22. 4 b. La forme en *-em* est parfois suivie de la particule « sociative » ou postposition *-sī(m)*: *vācesī* 16. 1 c ; 26. 2 c. Cette particule, écrite *-sī* dans le Haripāṭh est distincte de la particule *-si* du datif. Elle correspond à la particule ancienne *-śīm*, *-sīm*, dite « sociative », trouvée dans la Dñyāneśvarī, cf. *G.O.M*, § 115.

La désinence instrumentale *-ena*, *-enī* du vieux marāṭhī n'apparaît pas dans le Haripāṭh dans les substantifs, mais seulement dans le pronom *kaisa* (*kaiseni*, cf. *infra*). Par contre on trouve une forme d'instrumental en *-ā(m)*.

aṇka pāthā(m) jāsī jhaṇī(m) 26. 3 c²

L'instrumental est aussi le cas de l'agent, sujet logique du participe passé en *-lā* quand ce participe a un sens passif, le participe, déclinaison, s'accorde alors en genre et en nombre avec l'objet. Cette construction n'est pas fréquente dans le Haripāṭh, où presque tous les verbes au participe passé en *-lā* sont intransitifs et s'accordent avec le sujet. La tournure passive apparaît pourtant à trois reprises :

nivṛtī(m) nidhāna didhale(m) 12. 4 b-c ;

nivṛtī [ne] didhale(m) 17. 4 c ;

yame(m) kula-gotra varjiyele(m) 19. 4 c-d³.

On sait que le suffixe *-ne(m)*, *-nī(m)* ajouté à l'oblique du nom d'agent est d'introduction récente (cf. p. 43, n. 1). Sa présence dans l'exemple précité (17 4 c) peut être due à une altération du texte pour le rapprocher de la langue moderne. Si on supprime la particule *-ne*, on trouve 6 *akṣara* au lieu de 7 et le rythme n'est pas altéré.

(1) Principalement dans les postpositions, dont beaucoup sont d'anciens instrumentaux en *-e(m)*, cf. *supra* p. 43, n. 2

(2) TULPULÉ, *O M R*, § 42, p. 52, MASTER, *G.O.M*, § 116. Master voit dans cette forme un pluriel de la forme *-ena*, pour Tulpulé, il s'agirait d'une formation analogique d'après les formes similaires des bases masculines en *-ā*

(3) Dans 11, 2 c *taise(m) nāme(m) kele(m)*, il s'agit d'une tournure impersonnelle « ainsi il a été fait grâce au Nom » ; la forme passive avec le sujet logique à l'instrumental n'est guère employée que lorsque le sujet est un être animé.

L'instrumental synthétique se combine à l'occasion avec une postposition : ainsi le mot régi par la postposition *vīṇa* (« sans ») est régulièrement à l'instrumental, ex. *bale(m)vīṇa* 4 1 c ; *tape(m)vīṇa* 5. 3 a.

f) Locatif.

Le locatif, comme le note déjà Doderet, est avec l'instrumental un cas « résistant » en marāṭhī : plus encore que l'instrumental, puisqu'il subsiste en marāṭhī moderne dans un certain nombre de locutions du type *gharī(m)* : « à la maison », *gāvī(m)* : « au village », etc.

Master (*G.O.M.*, § 141), à la suite de Bloch (*L.M.*, § 194) reconnaît deux désinences de locatif singulier en vieux marāṭhī : la désinence *-īm* pour les noms en consonne (*-ā*), les masc.-neut. en *-ā* et *-ī*, et les noms féminins en *-i* ; la désinence *-ām* pour les bases en *-ā*. les deux désinences marquent le singulier le pluriel serait rare¹ Doderet, néanmoins, a relevé des formes de locatif pluriel en *-īm* dans la *Dñyāneśvarī*².

Dans le Haripāṭh, le locatif est un cas très vivant et même envahissant. Ces locatifs correspondent à des noms masc.-neut. en *-a* (ex. *janī(m)* 6 4 c ; *dvarī(m)* 1 1 a ; *bhuvanī(m)* 24 4 c et *passim*) ; à des noms masculins en *-ī* (ex. *thāī(m)* (ou *thāyī(m)*) de cas dir. *thāī* 6. 1 c ; on trouve même (sans doute par analogie) un loc. sg. en *-ī(m)* : *nisī(m)* 4. 3 b, correspondant à un nom féminin en *-ā* (*nisā*) Le texte du Haripāṭh donne aussi trois noms féminins en *-a* ou en *-ā* dont le locatif est régulièrement formé en *-e* : *jivhe* 1 3 b (dir. *jīvhā*), *khune* 1 4 b (*khūṇa*)³ et *kalike* 19 3 d (*kaḷikā*)

Le Haripāṭh fournit plusieurs exemples de locatif pluriel en *-ī(m)*, donc de forme identique au singulier, ainsi *ghaṭī(m)* 15. 3 a , 24 1 c ; *dehī(m)* 15 3 b , *hātī(m)* 12 4 d ; 17. 4 d. Le locatif en *-ām* ne se trouve qu'une seule fois, au pluriel : *disā(m)* 16 4 c⁴.

La désinence de locatif en *-ī(m)* est d'un usage particulièrement étendu dans le Haripāṭh. Ainsi l'on trouve des locatifs singuliers en *-ī(m)* employés avec le sens génitif ex. 9 3 c-d *kaisenī kīrtana ghaḍave nāmī(m)*, « Comment obtenir le *kīrtana* du Nom » (dans le Nom ?) , 16 4 c-d *rāmakṛṣṇa nāmī(m) ṭhasā*, « l'empreinte du Nom de Rāmakṛṣṇa » ; 27. 6 b *nivṛttidevī(m) jñāna*, « la sagesse de Nivṛttidev »⁵

(1) MASTER, *G O M*, § 141 note à propos du locatif « Plurals are less common and are inclined to clash with instrumental plurals »

(2) DODERET, *G J*, pp. 551-558 donne le paradigme complet du locatif dans la *Dñyāneśvarī*. MASTER, *G O M*, § 140 conteste son analyse et celle de Panse (*L P J*)

(3) Au sujet de *khune*, v la juste remarque de MASTER, *G O M*, § 125 sur PANSE, *L P J*, 79

(4) A moins qu'on interprète *panthā(m)* dans 26, 3 c-d, *vāyā ānīka pāthā(m)*, *jāsi jhanī(m)* comme un locatif pluriel en *-ā(m)*.

(5) Dans 23, 1 c-d *yekatattva kalā dāvī harī*, la plupart des manuscrits donnent la forme *yekatattvī(m)*, il faudrait alors comprendre « Hari donne l'art de l'unité ».

g) Vocatif.

h) Conclusion

II. FORMES PRONOMINALES

(pour les références v. INDEX VERBORUM)

Pronoms personnels

Sg 1 pas de formes ; sg. 2 : cas direct *tu*
Adj poss. 1^{re} pers (*majha*) ; dir. sg. masc. *majhā*
obl *majhe* (*majhyā*)
— — 2^e — (*tujha*) ; dir. sg. fem. *tujhī*

(1) On peut remarquer à ce propos qu'en Gujarati moderne la forme en *-e* a une valeur double d'instrumental et de locatif singulier. Bloch (*LM*, § 194) suppose que cette forme est probablement due à la contamination de la désinence *-i* du locatif, commune à plusieurs langues indo-aryennes avec celle de l'ablatif prakit en *-ahi*. L'usage étendu de la désinence *-im* de locatif singulier dans le Haripāth doit reposer sur une contamination analogue.

Pronoms démonstratifs .

Démonstratif proche sg : dir. masc. *hā*
 fém. *he*
 neut. *he(m)*
 instr. *yeṇe(m)*

Démonstratif lointain : sg : dir. masc. *to*
 fém. *te*
 neut. *te(m)*
 obl. *tayā, tyā, tayāsī, tyāsī*
 gén. *tyā-cā*
 instr. *teṇe(m)*
 pl. : cas direct manque.
 obl. *tayā(m)*
 gén. *tayā(m)-cā, tyā(m)-cā*

(L'oblique *tayā* est employé deux fois sans particule avec un sens génitif, une fois au sing : 11 3 d *bheṇe(m) tayā*, et une fois au pluriel : 19. 1 d *sāra tayā(m)*.)

Relatif : *jo*

Sg. : dir. masc *jo*, fém. *je*, neut. manque
 dat. *jyāsī*
 gén. *jyā-cā*

Pl. : dir. masc. *je*; fém. et neut. manquent.
 dat. *jyā(m)sī*

Pronom interrogatif · *koṇa*

dir. sg . *kavana (kauna, koṇa)*
 instr. : *kavaṇe(m)*

Pronom indéfini · *konhī*Pronom (adv.) interrogatif : *kā, kāy*

Adverbe interrogatif · *keṽī*

Adjectif interrogatif *kaisa*

dir sg . *kaisā*
 instr. sg. *kaisenī*

Corrélatifs · *jaisa, laisa*

dir. fém sg *jaisī*
 dir sg. neut. *laise(m)*, pris adverbialement *laise(m)*
 « ainsi ».

III. FORMES VERBALES

a) Présent d'habitude :

- Sg. 1. pas de formes ;
 2. -*sī*: *jāsī jhanī* 26. 3 d ;

- isi* : *sāyāsa karisī* 4. 3 a ;
 -*asi* : *harisī na bhajasī* 4. 3 d.
 3. -*ī* : *koṇa karī* 1. 2 d ;
 kona vāṇī 21. 3 d ;
 (écrit *y* : *hoy* 3. 4 d).
 -*e* : *kaisā caḍhe* 5. 2 d ;
 yeravhī nakaḷe 12. 2 b ;
 jñānadeva mhaṇe 11. 4 a.
 Pl. 1 et 2 : pas de formes ;
 3. -*ti* : *harisī gāti* 2. 1 d ;
 -*ati* : *tiṅhī loke uddharatī* 10. 3 d.

b) Impératif .

- 2 sg . -*zéro* . *taise(m)* ghe *añata* 2. 2 b ,
 -*a*. *jāṇa* 2. 1 a ;
 -*i(m)*. *jīvhe vega karī(m)* 1. 3 b ;
 -*e(m)* : *ugā rāhe(m) nivāta* 4. 2 c ;
 tyāsī bhaje(m) 3. 3 d.
 2 pl. · -*ā* : *harī mukhe(m) mhaṇā* 1. 2 a.

c) Futur :

- Sg. 1 et 2 : pas de formes ;
 3. -*ila* : *koḷī jāila pāpa* 27. 4 b
 -*ela* : *tutela dharane* 4. 4 c.
 Pl 1 et 2 : pas de formes ;
 3. -*tila* : *jātīla layāsī* 11. 1 c.

En ce qui concerne la 3^e sg. du présent d'habitude et la 2^e sg. de l'impératif, le -*i* du verbe transitif s'oppose, en vieux marāthī, au -*e* de l'intransitif (Bloch, *LM*, § 235) ; cependant, comme le note Master (*G O.M.*, § 201), à la suite de Doderet, la classification n'est pas rigide ; dans le Haripāṭh, la distinction ancienne semble assez bien conservée. En ce qui concerne la 3^e sg. du présent d'habitude, toutes les formes en -*ī* sont transitives, sauf les formes en -*y*, qui sont ambiguës, puisqu'elles peuvent noter un -*e* final en hiatus aussi bien qu'un -*i* ; Toutes les formes en -*e*, nombreuses, sont intransitives, à l'exception de trois formes, toutes trois négatives (combinées avec la négation *na*) : 9. 2 b et 18 1 d : *nene* ; 10. 2 d : *napave*. De même, en ce qui concerne la 2^e sg. de l'impératif, l'alternance *ī(m)/e(m)* est presque complètement respectée toutes les formes d'impératif 2^e sg. en -*ī(m)* sont celles des verbes transitifs (*karī(m)*, *soḍī(m)*, *kādhī(m)*, etc.) tandis que les formes en -*e(m)* sont toutes intransitives (*rāhe(m)*, *jape(m)*), à l'exception de *bhaje(m)*, employé une fois seul · *bhaje(m) kā tvarita* 24 3 c et une fois avec le datif : *tyāsi bhaje(m)* 3. 3 d.

d) Passé.

Le parfait est exprimé par le participe passé déclinable en *-lā* (*-lī*, *-le(m)*) s'accordant avec le sujet (v. intrans.) ou avec l'objet (v. trans.). Nous avons donné plus haut des exemples de cette dernière construction : *Nivṛtti nidhāna* didhale(m) (cf. *supra* I e) Instrumental). Le Haripāth ne donne pas d'exemple de participe employé avec un sujet à la 1^{re} ou 2^e personne, mais seulement à la troisième. Il n'est donc pas possible de savoir si l'auteur combine les désinences pronominales et nominales avec le participe passé, comme le fait déjà la Dñyāneśvarī (Bloch, *L.M.*, § 250).

e) Participes.

Les autres participes sont : le participe présent indéclinable en *-ta* : ex. *bhajata* 7. 2 c, *sāgata* 5. 4 a (tous les deux employés comme présent actif), et le participe d'obligation en *-āva* qui est employé avec un sens présent passif et s'accorde avec le sujet *ākalāvā śrīhari* 8. 1 c ; *sādhāve(m)* *sādhana* 8. 3 b.

f) Potentiel

Le potentiel en *-ava* que Bloch (*L.M.*, § 254) rapproche du participe d'obligation en *-āva* et Master (*G.O.M.*, § 234) du passif, est employé trois fois au présent (3^e sg.) dans le Haripāth ; dans le premier exemple le verbe est intransitif et la construction est impersonnelle :

9. 3 c-d *kaiseni kīrtana*, ghaḍave *nāmī(m)* ;

dans les deux autres cas, le verbe étant personnel, le sujet logique est au datif (oblique)

11. 4 c-d *na karave artha*, *upaniśadā(m)*,

25. 3 a-b *tethila pramāna*, neṇave *vedā(m)sī*

g) Passif.

L'ancien passif synthétique en *-ij-* est employé plusieurs fois dans le Haripāth, à la troisième personne, avec un sens d'injonction : *na sādhiye jāna*, *dvaitabuddhī* 13. 1 b-c ; *pāviye ullama*, *nijasthāna* 14. 4 c ; *dvaitāce(m)* *bādhana*, *na bādhiye* 8. 3 c-d.

h) Absolutifs.

On trouve deux espèces d'absolutifs employés dans le Haripāth

1) l'absolutif en *-lā(m)* formé sur le participe présent, qui indique la simultanéité ou quasi-simultanéité de l'action (souvent employé avec la nuance « aussitôt que »), ex. :

11. 2 d *laise(m)* *nāma kele(m)*, *japatā(m)* *harī*,

12. 3 b *ghetā(m)* *bhumivarī* ;

15. 2 a *samabuddhi* *ghetā(m)* ;

2) l'absolutif en *-ūna*, est trouvé dans le Haripāth sous les formes *-unī*, *-uniyā*, *-aunī*, *-onī*. Ex. : 17. 3 d *hounī* ; 6. 1 b *nuroniyā* ; 3. 4 c *janmaunī* ; 1. 3 a *asonī* ; 9. 2 a *upajonī* ; 26. 4 c *dharonī* ; 27. 4 d *ghalonī*

CHAPITRE III

CONTENU RELIGIEUX DU HARIPĀṬH

§ 1. *Pāṭha, kīrtana, japa.*

Nous avons vu que le « Haripāṭh » ne comporte pas réellement de titre. Néanmoins le mot *haripāṭha* qui apparaît dans le texte cinq fois (3. 1 d ; 14. 1 b ; 15. 4 b , 16. 3 b ; 17. 1 a), est généralement considéré comme le titre même de l'œuvre, qui est toujours désignée sous le nom de *Haripāṭh*¹.

La signification exacte de ce terme dans notre texte pose un premier problème . le mot sanscrit *pāṭha* (de $\sqrt{\text{PATH}^0}$) signifie la « lecture ou récitation à haute voix » d'un texte sacré, particulièrement la récitation védique Dans notre texte, *haripāṭha* est pris comme un équivalent de *harināmakīrtana*, « le fait de chanter ou de célébrer le Nom de Hari »² Mais cette équivalence, et plus exactement le fait que le texte semble préférer le terme *haripāṭha* au terme propre *harināmakīrtana*, n'est certainement pas accidentel : la convergence des termes implique une convergence de concepts. Dans la *Dhīyāneśvarī*, le mot *pāṭha* est régulièrement employé avec le sens de « lecture » ou « récitation » d'un texte sacré, généralement en référence à la *Bhagavad-Gītā*,

(1) Dans un certain nombre de manuscrits et aussi dans la vulgate moderne, *haripāṭha* constitue le dernier mot du dernier ovī *samādhi - sājīvana| haripāṭha||*

(2) D'après BAHIRAT, *The Philosophy of Jñānadeva*, Pandharpur 1956, p. 21, le mot *haripāṭha* signifierait « le fait de se remémorer le Seigneur Hari avec une affection intense » cette interprétation reflète l'opinion des Vārakarī qui voient dans *haripāṭha* un équivalent de *nāmakīrtana* ou *nāmasmarana* Le terme *smarana*, qui signifie littéralement « le fait de se remémorer » (ou de « commémorer ») est couramment employé dans la littérature de la bhakti médiévale et particulièrement chez les poètes « Sant » de l'Inde du Nord, avec le sens d'« invocation », « prière » (v. par ex. le chapitre 2 des *Dohā* de la *Kabīr Granthāvalī* intitulé *Sumiran kau ang*, qui traite de l'invocation du Nom de Rām, traduit dans Ch. VAUDEVILLE, *Kabīr Granthāvalī*, I F I, Pondichéry, 1957) Dans son essai de traduction anglaise du Haripāṭh, Edwards traduit ce titre par « A Call to Prayer » (cf. J. F. EDWARDS *Dhīyāneśvar, the outcast Brahmin*, Poona 1941, « Poet-Saints of Maharashtra » XII, ch. 7) Il convient de noter pourtant que ce terme *smarana* (H. *sumiran*) ne se trouve pas employé dans ce sens dans le Haripāṭh, pas plus que dans la *Dhīyāneśvarī*

que l'auteur exalte au-dessus même du Veda. Bien que le Haripāṭh donne, apparemment, un sens assez différent au mot *pāṭha*, le sens védique du mot *pāṭha* n'en est pas perdu pour autant : car l'auteur affirme que le « Nom de Hari » est l'essence même de tous les Veda par la célébration du « Nom », c'est-à-dire par la pratique du *kīrtana*, le dévot de Hari s'assure sans peine les mérites qui s'attachent à tout *pāṭha* : finalement le *harināmakīrtana* est donné comme la forme la plus parfaite, dans un certain sens « transcendante », du *pāṭha* védique, puisque le Nom de Hari est l'essence même des Veda et Śāstra et de toute la *śruti* (cf § 8). Le terme *haripāṭha* implique justement cette assumption et ce dépassement du rituel védique dans le *kīrtana* vishnouite qui en est à la fois le substitut et l'accomplissement.

Outre l'équivalence *haripāṭha-harināmakīrtana*, plusieurs passages de ce texte impliquent l'équivalence de *haripāṭha* avec *harijapa* (cf 2. 4 ; 4 4 ; 14 4 , 10. 4). Consistant en la répétition d'un mot ou d'une courte formule (*mantra*) doués d'efficacité particulière pour l'obtention de pouvoirs magiques ou du gain spirituel, le *japa* est une pratique courante dans toutes les sectes hindoues. Le *mantra* utilisé peut être une simple salutation à la divinité favorite (par ex la formule sivaite *Oṃ śivāya namaḥ*), ou encore la répétition d'un ou deux noms divins (par ex. *Rām, Rām, Sītā-Rām*), ou encore une formule obscure suggérant plutôt qu'énonçant une vérité ésotérique. Dans la pratique tantrique, le *mantra* apparaît généralement condensé en deux ou plusieurs syllabes appelées *bīja*, « semence ».

Chez les adeptes de la forme tantrique de yoga dite *hathayoga*, tels que les Siddha bouddhistes et les Gorakhnāthī sivaïtes, le *japa*, sous la forme condensée du *bīja*, est intégré à la pratique du contrôle ou blocage des souffles (*prāṇāyama*) : en forçant les souffles à l'intérieur du corps, le hatha-yogī cherche à les immobiliser et à s'assurer ainsi le contrôle de l'esprit (*manas*) dont l'agitation s'oppose à l'obtention de la transe libératrice qui doit les faire accéder à l'immortalité. Dans ces écoles, le *bīja-mantra* est réduit à deux syllabes correspondant à l'inspiration et expiration : chez les Siddha Vajrāyanī, le *mantra* utilisé est *e-vaṃ* (dit « *vajra-japa* ») ; , chez les Nāth, les deux syllabes sont *so'ham* (correspondant à la formule védantique « Je suis Cela ») mais dans un cas comme dans l'autre, le *japa* articulé par la bouche est seulement un exercice de débutant ; le *japa* « extérieur », avec la pratique, tend à s'intérioriser, en même temps que la respiration est progressivement bloquée : ce *japa* intérieur, silencieux, est dit *ajapā-japa* ou « *japa* non récité ».

L'auteur de la Dñyāneśvarī, se réclamant lui-même de la tradition des Gorakhnāthī, fait plusieurs fois allusion à leur *mantra* particulier *so'ham*. Ainsi, dans *Jrī* XV. 542 a, *sohā tēhi astavalē* fait allusion à cet état bienheureux où toute distinction s'abolit en une parfaite unité, ce qui est le but poursuivi par les Nāth (état dit *sahaja*, synonyme de *samarasa*, *samasukha*). On trouve dans la Dñyāneśvarī des expressions telles que *sohā-mātra*, *sohā-bhāva*, *sohā-vṛtti*, faisant allusion à ce

mantra. Néanmoins, Dñyāneśvar, tout en s'affirmant disciple de Nivṛttināth, ne semble pas recommander la pratique du *japa*, pas plus d'ailleurs que des autres exercices du yoga, tels que le *prāṇāyama*, la *bhakti* de Kṛṣṇa rendant toutes les pratiques ascétiques inutiles. Dans *Jrī XVIII*. 45, ceux qui pratiquent le *japa* (à la façon des yogi) sont comparés aux dévots qui se bornent à faire la *pradakṣiṇā* du « temple de la Gītā », tandis que ceux qui s'adonnent au *śravaṇa*, l'« audition » des louanges de Hari, sont entrés dans le temple même. L'antithèse établie dans ce passage entre les notions de *japa* et de *śravaṇa* implique que Dñyāneśvar prend *japa* dans son sens littéral de « litanie, répétition » (plus ou moins mécanique et technique), tandis que *śravaṇa* dénote une activité beaucoup plus spirituelle, imprégnée de *bhakti* ; *śravaṇa*, dans ce passage, est clairement pris dans le sens de *nāmakīrtana*.

Dans un autre passage, cependant (*Jrī XVIII*. 1181), Dñyāneśvar témoigne que le *japa* du Nom de Hari, intérieurisé, peut être considéré comme une forme parfaite de *dhyāna* :

— *to karī tetulī pūjā/ to kalpī to japi mājhā/*
to ase teci kapidhvajā/ samādhi mājhī/|

« O toi qui a le singe pour étendard (Arjuna) ! Tout ce que fait mon dévot n'est que culte [de moi-même] ; tout ce qu'il pense, n'est que mon *japa* (le *japa* de mon Nom), tout ce qu'il est n'est qu'absorption en moi-même. »

Il convient de remarquer cependant que l'auteur de la Dñyāneśvarī n'attache pas d'importance au *japa* en tant que pratique, et n'implique jamais que le *japa* puisse être égal au *pāṭha*. Dans le Haripāth, au contraire, les deux notions tendent à se superposer pour l'auteur de Haripāth, le *pāṭha* par excellence n'est plus la récitation du Veda, ni même celle de la Bhagavad-Gītā, mais bien le *nāma-japa*, le Nom divin constituant à lui seul le meilleur de tous les *mantra*.

La conception du *japa* dans le Haripāth apparaît donc comme une notion hybride, dérivée à la fois de la tradition yogique et de celle de la *bhakti* bishnouite. En tant que simple répétition vocale, *japa* est rejeté comme sans valeur, en même temps que toutes les pratiques extérieures. Ainsi dans HP 19 2 a-b : *japa tapa karma, harivīna dharma*, et HP 24 1 a-b : *japa tapa karma, krīyā nema dharma* ; dans le premier passage cependant le terme *harivīna* vient préciser la pensée du poète : « sans Hari » c'est-à-dire « sans le Nom de Hari », le *japa* ne vaut rien. Ce qui pourrait expliquer la contradiction apparente entre la condamnation du *japa* et l'exhortation pressante à répéter sans cesse le Nom de Hari « de bouche ». C'est en tant qu'exercice yogique, indépendant des perspectives de la *bhakti*, que *japa* est rejeté. D'autre part, dans le Haripāth, comme dans les œuvres des Siddha et des Nāth, le *japa* « intérieur » ou silencieux est recommandé (ainsi HP 26 4 a-b *jñānadeva maunī japamāla ātarī*, « Dñyāndev est un *maunī* qui

porte son *japamāḷa* (chapelet) à l'intérieur ») sans que pour autant la pratique de l'*ajapājapa* soit recommandée (cf. HP 23. 3). De fait, la valeur libératrice du *japa*, en tant qu'exercice yogique, est niée ; seule est efficace la louange et l'adoration du Nom divin qui s'effectue « de bouche » dans le *kīrtana* ; mais ce *kīrtana* lui-même, est reconnu comme une forme supérieure de *japa*, dont le dévot peut attendre autant et plus que le yogi n'attend du *japa* ou de l'*ajapājapa* *Harijapa*, donc, est identique à *harināmakīrtana*, dont il est en quelque sorte la transcription en termes yogiques.

Cette apparente confusion des termes dans le Haripāth n'est pas accidentelle : il s'agit moins d'une confusion véritable que d'une superposition de termes ayant traditionnellement des acceptions différentes, dans un effort de syncrétisme : il s'agit de montrer que le culte du Nom, qui trouve sa parfaite expression dans le *kīrtana*, inclut tout à la fois — et dépasse largement en efficacité — le *pāṭha* védique et le *japa* yogique. Mais si l'intention syncrétiste est claire, la synthèse effectuée est purement verbale ; pour l'auteur du Haripāth, *pāṭha* et *japa* sont sans valeur ; le seul moyen de salut efficace est l'adoration du Nom sous la forme du *kīrtana* exécuté avec une profonde et exclusive dévotion à Hari. Afin de donner à cette religion du Nom une valeur universelle, il faut affirmer qu'elle inclut effectivement tout *pāṭha* et tout *japa*, qu'elle constitue l'essence et l'apogée de toute *sādhana* brahmanique et yogique : la religion du nom est universelle, et finalement, seule efficace. C'est cette volonté syncrétiste et cette prétention à l'universalité qui s'exprime, selon nous, dans l'équivalence des termes *haripāṭha*, *harijapa*, *harināmakīrtana*, caractéristique de notre Haripāth

§ 2. La religion du Nom et les « Vaiṣṇava ».

Il est probable qu'une certaine forme de *kīrtana*, « louange » (en commun) de Bhagavat, la divinité suprême, avait pu trouver place dans la dévotion des anciens Pāñcarātra ou Bhāgavata, puisque la Bhagavad-Gītā semble y faire allusion¹. Mais d'une part, la bhakti de Kṛṣṇa, telle qu'elle est prêchée dans la Bhagavad-Gītā est encore assez éloignée de la « religion du Nom » — d'autre part, il n'y est pas question de « Vaiṣṇava ». Ce nom apparaît dans le premier chapitre du Bhāgavata-Purāna :

*śrībhāgavatapīyūṣapānāya rasalampatāh/ dhāvanto 'pyāyayuh
sarve prathamam ye ca vaiṣṇavāḥ/*

« [Alors] tous ceux qui étaient ardemment désireux (*lampatāḥ*, lit. « gourmands ») de boire le suc ambrosiaque du Śrī Bhāgavata[-Purāna] accoururent les premiers, eux qui étaient des « Vaiṣṇava »

(1) Bh G IX, 14 *sataṭam kīrtayanto mām yatantaśca drdhavratāḥ/ namasyantaś ca mām bhaktiā nityayuktā upāsate/*

« [Ces hommes à la grande âme] me glorifient (*kīrtayanto*) sans cesse, et, s'efforçant avec une ferme résolution, ils m'honorent avec dévotion (*bhaktiā*), ils me servent avec une discipline constante. »

Mais on peut comprendre aussi « et en premier, les Vaiṣṇava ».

Suit une liste des saints personnages accourus pour entendre réciter le Bhāgavata la liste inclut les « yogeśvara » Vyāsa et Parāśara mais non Vālmīki, l'auteur du Rāmāyaṇa.

Les origines du culte vaiṣṇava, et en particulier du *kīrtana* sont assez obscures¹. Composée plus d'un siècle et demi avant la prédication du Caitanya et la généralisation du *kīrtana* vaiṣṇava dans le nord et le centre de l'Inde, la Dñyāneśvarī apporte un témoignage important en ce qui concerne le développement du culte du « Nom ». Dans *Jrī IX*. 197 ff., Dñyāneśvar décrit les dévots (*bhaktā*) qui célèbrent entre eux les louanges du dieu Viṣṇu « par la proclamation de son Nom » (*nāma ghoṣagauravē IX*. 203 c) ; cette proclamation est dite *kīrtana* (*kīrtanā-cenī IX*. 197 a)². Grâce aux mérites ainsi obtenus, ces saints hommes obtiennent aisément non seulement les délices du paradis de Viṣṇu, le Vaikunṭha, mais encore la béatitude suprême du *kaivalya*, l'état transcendant de parfaite non-dualité qui est le but de la sādhanā yogique Et tout ceci, affirme Dñyāneśvar, est obtenu facilement « sans yoga » (*yogēvīna IX* 201 c)

Ces saints hommes qui dédaignent les pratiques du yoga pour s'adonner exclusivement au *kīrtana* doivent être des « vaiṣṇava » puisque, sur leurs lèvres, on trouve uniquement les noms du dieu Viṣṇu . *Kṛṣṇa Viṣṇu Hari Govinda (Jrī IX*. 210 a). Il convient pourtant de remarquer que le mot *vaiṣṇava* ne se trouve qu'une seule fois dans toute la Dñyāneśvarī, employé non comme substantif, mais comme adjectif, qualifiant précisément le « Nom » divin, dans le commentaire d'un vers de la Bhagavad-Gītā relatif à l'« austérité de Parole » (Bh. G XVII. 15)

(1) Les *Caryā-pada* des Sahajīya du Bengale, composés entre le x^e et le xiii^e siècle, dans une forme archaïque de NIA considérée comme « vieux bengali », suggèrent l'existence d'une forme primitive de *kīrtana* inspirée par le bouddhisme tantrique des Sahajīya, antérieurement à sa forme vaiṣṇava C'est l'opinion exprimée déjà par D. C. SEN, *History of Bengali Language and Literature*, Calcutta 1954, p. 351

« The *Nam Sankīrtan* or the recitation of God's name which forms one of the most essential points in the Vaiṣṇava creed was also prevalent amongst these Mahayana Mahayana Buddhists with whom the « void » was sometimes contemplated as merely a name »

De même, Sukumar Sen, dans l'introduction à son édition des *Caryā-pada* (*Caryāgītī-padāvalī*, p. 37), estime que la pratique du *kīrtana* vishnouite, repandue par Caitanya, trouve son origine dans une pratique similaire plus ancienne, celle des membres du *mandala-upāsana* tantrique, chantant leur *caryā-pada*, E. C. Dimock, citant S. Sen, remarque « this is a question that exercises many scholars considerably and one that is essentially still unsettled » (E. D. DIMOCK, *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1966, p. 46, note 11)

(2) Le verbe *kīrtanē* (« pratiquer le *kīrtana* ») est employé une fois dans le même passage (*Jrī IX*, 211 b) Partout ailleurs l'auteur de la Dñyāneśvarī emploie le mot *śravaṇa* « audition » pour désigner l'activité essentielle du *haribhaktā* — peut-être pour souligner le parallélisme entre le Nom de Hari et la *Śruti*? Dans l'épilogue de la Dñyāneśvarī cependant, le poète déclare que l'œuvre est née de sa propre association avec « les saints » (*sāta*, c'est-à-dire *haribhaktā*) et doit être considérée comme un don de leur grâce, dans ce passage, l'œuvre toute entière est appelée *dharmakīrtana*, *Jrī XVIII*, 1792 b, glose par *dharmarūpa-kīrtana*, « un *kīrtana* qui est la forme même (ou l'expression) du *dharma* ».

svādhyāyābhyāsanam caiva vāṅmayam tapa ucyaṭe

« aussi, l'étude régulière de ses propres écritures, c'est là l'austérité de parole. »

L'auteur de la *Dṇyāneśvarī* déclare à ce propos que les « trois Veda » demeurent dans la bouche du saint homme qui pratique l'austérité de parole » (*Jrī* XVII 222-23) ; pourtant le vers 223 suggère une alternative :

*nātarī ekādhē nāva/ tēci śaiva kā vaiṣṇava/ vāce vase lē
vāgbhava/ tapa jānāvē//*

« ou bien un seul Nom, qu'il soit śaiva ou vaiṣṇava, demeure [sans cesse] dans sa parole telle est [encore] l'austérité de parole »

Ce passage est assez caractéristique, en ce qu'il indique le passage du *pāṭha* védique au *kīrtana*, le second étant déclaré identique au premier, du moins dans sa vertu et ses effets ; le mot *kīrtana* n'est pas employé ici, mais la formule « le Nom unique qui demeure dans la voix ou dans la parole » désigne clairement cette pratique. Ce *kīrtana* se définit par la constante invocation d'un seul Nom (*ekādhē nāva*), ou, plus probablement, d'une série de noms désignant une seule divinité — mais ce nom peut être soit śaiva, soit vaiṣṇava autrement dit le caractère de l'*iṣṭadeva* importe moins que l'exclusivité du choix, et la concentration du dévot sur la divinité choisie, cette concentration étant une condition *sine qua non* de la bhakti. Le choix ainsi laissé entre la bhakti śaiva ou vaiṣṇava, semble impliquer que, théoriquement du moins, *Dṇyāneśvar* reconnaît que l'une vaut l'autre. Néanmoins, dans le passage que nous avons cité plus haut, relatif à la description du *kīrtana* (*Jrī* IX 197 ff.), le poète se réfère clairement aux seuls dévots de Viṣṇu, puisque les saints dont il parle n'ont aux lèvres que les noms de cette divinité.

Le témoignage de la *Dṇyāneśvarī* suggère qu'au XVIII^e siècle, au Deccan du moins, le terme *vaiṣṇava* ne s'appliquait pas encore couramment à une secte religieuse ni même à un groupe de sectes reconnaissant Viṣṇu-Hari comme divinité suprême, mais qu'il s'appliquait plutôt à une série de noms donnés à Bhagavat, l'Être suprême adoré des bhakta. Plus tard, les « saints » (*sādhu, santa*) et les « dévots » (*bhakta*) adonnés au *kīrtana* et utilisant exclusivement la série *vaiṣṇava* des noms divins ne tarderont pas à se désigner eux-mêmes ou à être désignés comme « vaiṣṇava ».

L'étroite corrélation entre le culte du « Nom », la pratique du *kīrtana* et l'étiquette « vaiṣṇava » est impliquée dans le *Haripāṭh*. Ici, le mot *vaiṣṇava* n'est mentionné que deux fois, chaque fois en relation avec la célébration des louanges de Hari ou l'invocation de son Nom, ainsi dans HP 8. 4 a-b

— *nāmāmṛta-godī vaiṣṇavā(m) lādhālī*

« La douceur ambrosiaque du Nom est échue aux Vaiṣṇava »

et HP 10 1 a-b

nāmasākīrtana vaisnavā(m)-cī joḍī

« La louange du Nom est le trésor des Vaiṣṇava »

Les deux vers cités pourraient être les premiers exemples, en marāthī, du mot *vaisnava* employé pour désigner un type particulier de saints ou « bhakta » adonnés à la pratique du *kīrtana* vishnouite dit *harināmakīrtana*, cet usage étant, comme nous l'avons vu, inconnu dans la Dñyāneśvari

L'association du terme *vaisnava* avec le culte du « Nom » plutôt qu'avec l'adoration des manifestations visibles de cette divinité est corroborée par le témoignage de Kabīr et des poètes de son école dit *Sant* (« saints »), à partir de la fin du xve siècle dans l'Inde du Nord. Il est certain que Kabīr, né musulman, ne fut jamais un « vaisnava » dans le sens moderne du mot ; il rejetait ouvertement — on sait avec quel mépris — non seulement toutes les pratiques rituelles de l'hindouisme et le culte des idoles, mais même la croyance, commune à tous les vishnouites, dans la série des *avatāra*, « descentes » ou manifestations visibles de la divinité suprême. Il peut concevoir Dieu qu'Être invisible, ineffable, et parfaitement exempt de qualités (*nirguna*). Pour Kabīr ce Dieu suprême à la fois transcendant et immanent à l'univers ne peut jamais assumer de formes même « illusoires » mais se révèle lui-même dans les profondeurs de l'âme par la « Parole » (*śabda*), mystérieuse révélation du *Satguru* qui est Dieu lui-même. Le Dieu de Kabīr est une entité purement spirituelle — pourtant Kabīr lui-même, et ses plus proches disciples (Hindous et musulmans), désignent le plus souvent leur Dieu sous des noms « vaisnava » tels que Rāma, Hari, Govinda. Abhorrant le culte des idoles, Kabīr exalte la forme de prière dite *nāmasmarana*, qui est un équivalent de *nāmakīrtana* « l'invocation du Nom », et, se référant à cette pratique, il considère les « Sant » comme de vrais « Vaiṣṇava ». Il est frappant de constater que Kabīr, ignorant Viṣṇu-Hari en tant que divinité, emploie néanmoins le mot *vaisnava* pour désigner ceux qui invoquent sans cesse le « Nom » divin.

kabīra dhanī te sundarī, jini jāyā bāsanō pūta
*rāma sumiri nirabhai huvā, saba jaga jāyā aūṭa*¹

« Kabīr, bienheureuse cette femme qui a mis au monde un fils vaisnava — lui qui invoque Rām et reste libre de crainte — dans le monde entier, elle seule a vraiment un fils ! »

Dans l'Inde septentrionale et centrale, comme au pays tamoul, la dévotion sivaïte a précédé chronologiquement la dévotion vishnouite, non seulement Dñyāneśvar lui-même est un śaiva converti au krishnaïsme, mais Nāmdev, chef de file des « Saints-poètes » du Maharash-

(1) *Kabīr Granthāvalī, Dohā*, ch 30 *Sādh mahimā kau ang* v 7, cf ed Ch VAUDEVILLE, I F I Pondichery 1957, p 51

tra¹, semble avoir été un dévot de Sadāśiva ; dans sa *paraṃparā*, nous trouvons au moins deux saints-poètes, Viśobā Khecar et Naraharī, qui sont donnés par la tradition comme des convertis du sivaïsme au culte de Viṭhobā. Nous avons vu que Paṇḍharpūr dut être primitivement un lieu de pèlerinage sacré à Śiva (cf. ch I, p 3, n. 5). Mais on peut douter si cette « conversion », à l'origine du moins, c'est-à-dire avant la généralisation de la dévotion au Viṭhobā de Paṇḍharpūr, impliquait autre chose qu'une préférence marquée pour les « noms » vaiṣṇava de la divinité et pour la pratique du *nāmakīrtana* exaltant les actes de miséricorde accomplis par Viṣṇu-Harī. La pratique du *kīrtana*, et son emprise sur la sensibilité populaire doivent avoir été un puissant moyen pour rallier les masses au vishnouïsme, avant même que se généralisât le culte d'une forme particulière du dieu Viṣṇu. L'insistance sur l'invocation du « Nom » (ou des noms) divin et sur la pratique assidue du *kīrtana* dans la « compagnie des saints », représente probablement les éléments les plus anciens de la dévotion vishnouïte dans le nord et le centre de l'Inde, où le culte de Viṣṇu en tant que divinité distincte de Kṛṣṇa ne fut jamais vraiment populaire² : c'est semble-t-il par le culte du Nom et la pratique du *kīrtana* que le transfert s'est probablement opéré. C'est ce vishnouïsme « primitif » centré sur le culte du Nom, qui s'exprime dans le Haripāth.

Si le *nāmakīrtana* ou *haripāṭha* est la *sādhana* recommandée à tout un chacun comme moyen unique et suffisant de salut, il ne s'agit pas d'une *sādhana* solitaire mais d'un culte communautaire. Les saints hommes adonnés au *haripāṭha*, qu'ils soient des ascètes ou des *gr̥hastha*, doivent s'associer pour le *kīrtana* : tous ces « Haribhakta » ou « Vaisṇava » qui chantent ensemble les louanges de Hari sont désignés collectivement comme « saints » (*santī, sādhu, sajjana*, cf. HP 5. 4 c, 6. 4 b) : qui veut suivre leur « chemin » doit s'associer avec eux, s'attacher fermement à leur compagnie. Le *haribhakta* est « marqué au sceau des saints » *sādhucā ākhilā* (HP 6. 3) en effet c'est leur « assemblée » ou leur « compagnie » qui assure le succès de cette *sādhana*, et le salut individuel de chacun, HP 5. 4 c-d affirme

sādhucā sāgata/ taranopāya

« La compagnie des saints est le moyen de salut ».

Ce caractère communautaire, propre à la « religion du Nom » s'oppose au caractère individuel, secret, que revêt normalement la pratique du yoga où seul compte l'effort personnel accompli, sous la direction d'un maître, le Guru. Même lorsqu'elle prétend intégrer le

(1) Les traditions divergent au sujet de « Nāmdev », dans l'une au moins, Nāmdev est représenté comme un dévot de Sadāśiva, passé au culte de Hari. Il s'agit probablement du premier Nāmdev, il est dit de ce Nāmdev que son guru, Nāganāth (apparemment un membre de la secte des Nāth) l'envoya à Paṇḍharpūr (cf. W. B. PARWARDHAN, *op cit*, Lect. III, pp 52-53). Dans certains abhanga, Nāmdev est appelé Viśnudās, mais il s'agit probablement d'un autre Nāmdev, cf. *supra* ch I, § 3, p 6, n 5 et p 7, n 1.

(2) Cf. Ch. VAUDEVILLE, *Aspects du mythe de Kṛṣṇa-Gopāla dans l'Inde ancienne*, Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou, Paris, 1968, pp. 739-761.

yoga, la bhakti vaiṣṇava a ses rites . même lorsqu'elle ne s'adresse pas à une « forme » (*rūpa*), mais à un nom (*nāma*), elle doit être extériorisée au moyen de la voix (d'où l'insistance sur l'invocation « de bouche » (*mukhē*), « avec la voix » (*vācā*), et « dans la compagnie des saints » qui est indispensable pour soutenir et provoquer la ferveur (*bhāva*)

§ 3 Les noms divins dans le Haripāṭh.

Si l'adoration du Nom caractérise la dévotion des bhakta vaiṣṇava — et si cette dévotion exclut les noms d'une autre divinité que Viṣṇu — ce Nom même qu'ils adorent apparaît comme une réalité transcendante qui se concrétise sous plusieurs formes vocales. De fait, dans le Haripāṭh comme dans la Dñyāneśvarī, on trouve une pluralité de vocables *vaiṣṇava* pour désigner l'Être suprême : Viṣṇu, Govinda, Keśavarāja¹, Hari, Nārāyaṇa, Rāmakṛṣṇa, Rāma. Ces noms sont, en principe interchangeables, mais ils sont loin d'apparaître avec la même fréquence. Outre le nom « Kṛṣṇa » qui n'est pas trouvé seul (cf. *infra*, § 4), d'autres noms attribués à Kṛṣṇa dans la Bhagavad-Gītā et dans la Dñyāneśvarī (tels que Mādhava, Hrṣikeśa) manquent dans le Haripāṭh. Le dieu bouvier Gopāla n'y est pas davantage mentionné ; Viṣṇu et Govinda sont mentionnés chacun une fois ; Rāma apparaît seul trois fois, une fois sous la forme *ātmarāma* ; Nārāyaṇa est mentionné cinq fois, Rāmakṛṣṇa neuf fois et Hari seize fois. Il apparaît que les noms divins préférés de l'auteur du Haripāṭh sont Hari et Rāmakṛṣṇa.

Un fait significatif est l'absence du nom de Viṭṭhala ou Viṭhobā ou Pāṇduranga, dans le Haripāṭh ; il n'y est pas davantage question de la fameuse cité de Paṇḍharpūr, au bord de la Bhīma, ni du saint Puṇḍalik dont la légende est liée à celle du Viṭhobā de Paṇḍharpūr. Le Haripāṭh est tout aussi silencieux à ce sujet que la Dñyāneśvarī, ce qui tend à suggérer que l'auteur de la célèbre séquence n'était pas lui-même dévot de Viṭhobā (cf. ch I, § 3)

Le nom « Hari » qui apparaît presque à chaque vers et qui entre dans le nom même du poème (*Hari-pāṭha*), s'il reste lié au nom du dieu Viṣṇu « à quatre bras » (*calurbhujā*, 17. 3 c), désigne avant tout l'Être suprême, objet de bhakti, Bhagavān (25. 1 b) qui est l'Être infini (*ananta* 21. 2 b), transcendant la distinction traditionnelle du *saguna* et du *nirguṇa* (3. 1) et immanent à tous les corps dont il constitue la seule Réalité (15 3 a-b , 24 1 c et *passim*)

§ 4. Kṛṣṇa et Gopāla.

Dans la Dñyāneśvarī, Kṛṣṇa, en tant que Guru (et cocher) d'Arjuna et en tant que manifestation visible de l'Être suprême, occupe constamment le devant de la scène. De plus, le Kṛṣṇa de l'épopée, chanteur de la Bhagavad-Gītā, est constamment identifié avec le dieu

(1) Avec une variante *Keśirāja*, cf Trad 13, 2 et note 3.

Hari-Viṣṇu. Chose curieuse, le Haripāṭh ne contient aucune allusion au célèbre dialogue de la Bhagavad-Gītā, et le nom de « Kṛṣṇa » (indépendamment du nom de « Rāmakṛṣṇa ») n'y apparaît pas. Sans doute, l'auteur du Haripāṭh reconnaît dans le Kṛṣṇa épique, souverain de Dvārakā et allié des Pāṇḍava, la manifestation de Hari, comme en fait foi l'allusion à la présence du « souverain de Dvārakā » dans la « demeure des Pāṇḍava » (l. 4 c-d) mais il ne paraît pas attacher de sainteté particulière au nom de Kṛṣṇa.

Il semble que le nom propre de « Kṛṣṇa », sous sa forme sanscrite, ou sous sa forme prākṛite de « Kāṇhā » n'ait pas été considéré comme un nom privilégié de la divinité adorée des vaiṣṇava à l'égal de « Hari » et de « Rāma ». Il n'est jamais question du mantra du « Nom de Kṛṣṇa », ni des « deux syllabes » sacrées du Nom de Kṛṣṇa, comme il est question des « deux syllabes » du Nom de Rāma. Employé seul, « Kṛṣṇa » désigne uniquement le héros épique et puranique de ce nom plutôt qu'il ne se réfère à l'Être suprême omniprésent, « Kṛṣṇa » se réfère à une personne humaine, considérée comme *pūrṇa-avatāra* de Bhagavān en même temps que du dieu Viṣṇu-Hari.

Dans HP 1 4, Kṛṣṇa n'est pas mentionné sous son nom propre mais comme « souverain de Dvārakā » qui jadis se rendit présent dans la demeure de Pāṇḍava : cette présence, d'après le contexte, doit être attribuée à la puissance de l'invocation du Nom, enseignée aux Pāṇḍava par le sage Vyāsa, la référence n'est pas directement à l'épopée, mais plutôt à l'interprétation de la légende épique par la tradition vaiṣṇava qui fait de Vyāsa et des Pāṇḍava des « dévots » de Viṣṇu-Hari¹.

Un autre oṽi du Haripāṭh (8 5) introduit deux références à la geste de Kṛṣṇa en tant qu'avatāra de Viṣṇu-Hari :

salvara uccāra/ prahlādī bībalā/ uddhavā lādhalā/ kṛṣṇajāla/

« C'est dès l'enfance que Prahlāda s'adonne à l'invocation [du Nom]
Et Uddhava l'obtient aussi, lui qui était parent de Kṛṣṇa »

Dans cet oṽi, qui est surnuméraire et probablement interpolé (cf. *supra*, ch II, § 5), sont mentionnées deux autres grands dévots de Hari : Prahlāda et Uddhava. Prahlāda est une figure bien connue des Purāṇa viṣṇouites, il apparaît comme un martyr et docteur de la dévotion vaiṣṇava dans la légende du *Nṛsīmha-avatāra*, où l'on voit Hari se manifester sous la forme d'un lion-homme (*nṛsīmha*) pour sauver son dévot Prahlāda qui allait être victime de la fureur de son

(1) Dans Bhāg P 1, 3, 14, Vyāsa est nommé, avec Parāśara comme un grand Yogi (*yogesvara*), parmi les *Vaiṣṇava* qui s'empressent pour entendre la récitation du Bhāgavata-Purāṇa. Les cinq Pāṇḍava, alliés de Kṛṣṇa dans le Mahābhārata, sont mentionnés dans la liste des 42 *Harivallabha*, « bien-aimés de Hari » dans la *Bhakti-mālā* de Nabhā-Dās composée au début du XVII^e siècle cf. G. GRIERSON, *Gleanings from the Bhakti-mālā*, JRAS 1909, pp 607 ff.).

père, le démon Hiranya-kaśipu¹ Quant à Uddhava, un Yādava compagnon de Kṛṣṇa (dit *kṛṣṇajāta*, « de la *jāti* (race) de Kṛṣṇa »), il n'obtient qu'une brève mention dans le Mahābhārata et dans le Viṣṇu-Purāṇa versé dans le « yoga » il échappe à la destruction des Yādava et s'en va terminer ses jours au Badrikāśrama Mais, dans le Bhāgavata-Purāṇa, la plus grande partie du livre XI (ch 7 ff.) est consacrée à un long discours sur la bhakti vishnouite prononcé par Kṛṣṇa lui-même s'adressant à Uddhava, qui joue ici un rôle analogue à celui d'Arjuna dans la Bhagavad-Gītā, en tant que parent et compagnon de Kṛṣṇa et aussi en tant que récipiendaire d'une révélation divine ceci explique que la tradition vaiṣṇava range Uddhava avec Vyāsa et les Pāṇḍava au nombre des « bien-aimés » de Viṣṇu-Harī². Dans le Haripāṭh, dans un cas comme dans l'autre, l'allusion est trop vague pour qu'on puisse parler d'une référence au Bhāgavata ou à quelque autre Purāṇa tardif . Prahlāda et Uddhava appartiennent tous deux à la légende dorée vishnouite tout ce qu'en dit le Haripāṭh, c'est que l'un comme l'autre fut passionnément attaché « dès l'enfance » au Nom divin.

La seule mention d'un texte puranique, dans le Haripāṭh, se trouve dans 18 1

harivāśapurāṇa/ harināmakīrtana/ harivīna sajjana/ nene kāhī//

« [Celui qui ne sait rien hormis] la légende de la lignée
de Harī et la louange du Nom de Harī,

Qui ne connaît d'autre « saint » que les dévots de Harī . »

Il est curieux que ce soit le *Harivamśa*, appendice tardif au Mahābhārata, qui soit mentionné ici plutôt que le *Viṣṇu* ou le *Bhāgavata-Purāṇa* La préférence accordée au Kṛṣṇa épique sur le Kṛṣṇa puranique en tant qu'objet de bhakti est un trait caractéristique qui semble rapprocher le Haripāṭh de la Dñyāneśvarī par rapport aux abhanga

La Dñyāneśvarī n'ignore pas la légende puranique des enfances de Kṛṣṇa parmi les pasteurs de Gokula Dans *Jrī* X., 287 ff. on trouve un bref résumé de la légende de Kṛṣṇa-Gopāl, appelé « Vāsudeva », néanmoins les allusions à la légende du Gopāl sont rares la Dñyāneśvarī semble accorder peu d'importance à cette légende et le type de bhakti qu'elle prône reste très éloigné de la dévotion passionnée et sensuelle du Bhāgavata-Purāṇa Quant au Haripāṭh, il ne contient aucune allusion à la légende du Gopāl, et son nom même n'apparaît pas

Un autre saint vaiṣṇava est mentionné dans le Haripāṭh c'est le sage Vālmīki, dans HP 10 3 .

(1) Prahlāda est l'un des 12 « grands dévots » (*mahābhakta*) énumérés dans la *Bhakti-mālā* (cf GRIERSON, *op cit*) Dans le Bhāgavata-Purāṇa (VII, 5, sl 23-24) Prahlāda énumère les devoirs des *bhakta*, dont le premier est d'entendre et de répéter le Nom de Viṣṇu

(2) Uddhava est aussi mentionné parmi les 42 *Harivallabha* dans la *Bhakti-mālā*

purāṇaprasiddha/ bolile vālmika/ nāme(m) tindhī loka/ uddharatī/

« Vālmiki, célèbre dans le (les?) Purāṇa, a déclaré que les trois mondes sont sauvés par le Nom. »

Ce Vālmiki ne peut être un autre personnage que le célèbre sage Vālmiki, auteur du *Rāmāyaṇa* sanscrit, mais la référence au « Purāṇa » est peu claire. Il ne peut s'agir du *Rāmāyaṇa* ; par contre d'autres textes, beaucoup plus tardifs, ainsi que les commentaires (modernes) du Haripāṭh font de Vālmiki un ancien brigand qui aurait été purifié grâce à la répétition du Nom de Rāma (cf. Trad. 10, note 3). Bien que dans le *Rāmāyaṇa* sanscrit, le passage qui fait de Rāma, fils de Daśaratha, un avatāra du dieu Viṣṇu-Hari constitue une interpolation tardive¹, dès lors que Rāma venait à être considéré comme un *avatāra* de Viṣṇu, Vālmiki, dont le nom est indissolublement associé à la geste ramaïte, devait être considéré comme un bhakta de Rāma-Viṣṇu.

§ 5. Rāma et Rāmakṛṣṇa.

Au nom de Kṛṣṇa, qui évoque le héros épique et le chantre divin de la Bhagavad-Gītā, le Haripāṭh préfère le nom de « Rāma », ou encore « Rāmakṛṣṇa ». *Rāmakṛṣṇa* ne saurait être interprété ici comme un *dvandva* « Rāma et Kṛṣṇa » ; c'est bien un *tatpurusa* le premier terme *rāma* déterminant le second. *Rāmakṛṣṇa* signifie « Kṛṣṇa qui est *rāma* »

Influencés par l'existence d'un culte ramaïte tardif qui voit dans Rāma (Rāmacandra), le héros du *Rāmāyaṇa*, un *pūrṇa-avatāra* de de Bhagavān, l'Être suprême adoré des bhakta, les commentateurs modernes du Haripāṭh interprètent habituellement « Rāma » comme désignant Rāmacandra. Mais il y a au moins deux autres personnages mythiques du même nom : Bhārgava Rāma, dit Paraśu-Rāma (considéré dans le Bhāgavata-Purāṇa comme un avatāra secondaire (partiel) de Viṣṇu) et Balarāma (ou Baladeva) frère aîné de Kṛṣṇa-Gopāl et associé à ses jeux champêtres. Dans le Bhāgavata-Purāṇa, « Rāma » désigne habituellement Balarāma. Mais il ne saurait en être de même dans le Haripāṭh, où « Rāma » est mentionné tantôt seul et tantôt en composition avec le nom de Kṛṣṇa, sans qu'il y soit question de Balarāma.

Le mot *rāma*, de la racine $\sqrt{\text{RAM}^0}$ « être en repos », « demeurer » ou « jouir » (le plus souvent dans le sens de jouissance sexuelle), et aussi « réjouir », signifie en sanscrit classique « charmant » ou « qui fait la joie de ». c'est probablement le sens qu'il faut donner au nom

(1) Ceci a été démontré par Jacobi, après Holtzmann, cf. H. JACOBI, *Das Rāmāyaṇa*, Engl. tr. S. N. Ghosal, Baroda 1960, p. 45. « It is extremely probable that immediately after the description of Dasaratha the mention of his sons comes in the 18th canto. All that occurs between the 6th and the 18th cantos is a later interpolation, as the contradictions occurring here clearly demonstrate the same — a fact which has already been pointed out by Holtzmann. »

du héros du Rāmāyaṇa¹. Mais *rāma* signifie aussi « omniprésent, immanent », « qui demeure invisible dans » ou « qui jouit » : tel est probablement le sens de *rāma* dans l'épithète *Rāmeśvara* qui est un nom de Śiva ; la littérature yogique et sectaire fait beaucoup usage de cet adjectif qui apparaît dans des noms propres tels que Rāmanātha, Rāmānanda, etc., toujours en référence à l'Être immanent à l'univers, qui est *rāma* ou encore *ātmarāma*. Dans le Bhāgavata Purāṇa, *ātmarāma* est employé en référence au yogi « absorbé dans l'Ātman », cf. Bhāg, P. 1, 27.26 :

*evaṃ viditatattvasya prakṛtirmayi mānasam/
yuñjato nāpakuruta ātmārāmasya kahircit||*

.. « De la même manière la nature de celui qui possède la connaissance de l'Absolu dont l'esprit est absorbé en moi, qui est *ātmarāma* rien ne peut l'affecter. »

Dans la littérature des Nāth sivaïtes, et aussi dans la tradition de Kabīr et des poètes « Sant » du Nord (qui se rattachent à la tradition des Nāth) « Rāma » (parfois appelé *ātmarāma*) désigne simplement l'Être suprême présent dans tous les corps : ce nom est constamment employé sans référence à Rāmacandra ou à tout autre personnage mythique, dont on sait d'ailleurs que Kabīr ne faisait aucun cas.

Influencé à la fois par la tradition yogique des Nāth et par la doctrine vishnouïte des *avatāra*, l'auteur de la Dñyāneśvarī emploie *rāma* dans l'une et l'autre acception, le contexte indiquant d'ailleurs clairement de quel « Rāma » il s'agit. C'est ainsi que *Jrī* X., 38 b *rāma rāvaṇa jhūjinnale kaise*, et X., 225 b *rāmacandra mī jānakīkātu* font clairement allusion au héros épique. Par contre, dans *Jrī* IX., 60 a, Kṛṣṇa déclare .

*taisā hṛdayāmadhyē mī rāmu| asaṭā sarvasukhācā ārāmu/
kī bhrāṭāsī kāmu| viṣayāvarī||*

« Moi (Kṛṣṇa) qui suis le réceptacle de toute jouissance, je demeure « absorbé » dans leur cœur — et pourtant le désir des égarés se porte vers la jouissance des sens »

Dans ce passage, il est clair que *rāmu* ne désigne pas Rāmacandra : mais l'*ātman* qui « demeure absorbé » (invisiblement) dans tous les êtres : de fait, on trouve *ātmarāmu* employé précisément dans ce sens dans plusieurs passages de la Dñyāneśvarī : dans chacun de ces passages, Kṛṣṇa se dit ou est dit *ātmarāma*² parce que, en dépit de sa

(1) JACOBI, *op. cit.*, p. 100, note 74 remarque que Rāma, en sanscrit classique signifie « delightful, lovely », et il ajoute « But it does not give any definite clue to the identity of the mythological persons, who are indicated by Rāma »

(2) *Jrī* VII, 46 b *to mī mhane ātmārāmu*, XIV, 355 c *ātmarāma dehī ātalē*, IX, 277 b *te līnhī mhane mī ātmārāmu*, IX, 521 b-c *bhaktakāmahalpādrumē| bolilē ātmārāmē*, X, 246 c-d *to mī mhane ātmārāmu| ramāpātī*, ce dernier passage montre une antithèse caractéristique, Kṛṣṇa étant à la fois *ātmarāma*, « immanent » ou « ayant sa jouissance en lui-même » et *ramāpātī*, « Époux de Rāmā » c'est-à-dire de la déesse Lakṣmī

forme humaine de Kṛṣṇa, il est en réalité présent dans tous les êtres comme leur substrat et leur réalité dernière. En somme, Kṛṣṇa est la forme *saguna* et *āṭmarāma* ou *rāma* la forme *nirguna* de l'Être suprême.

Le Haripāṭh mentionne une fois *āṭmarāma* et deux fois *rāma* en parlant de Hari, chaque fois, ce sens de « présence immanente » est clairement impliqué.

HP 16 4 b *yene(m) dasadīśa/ āṭmarāma*

« dans les dix directions (il ne voit plus) que l'Être omniprésent »

HP 15 3 : *sarvāghaṭī(m) rāma/ dehādehī(ṇ) yeka*

« Il est l'Être unique immanent dans tous les corps »

HP 24 1 b-c *sarvāghaṭī(m) rāma/ bhāvasiddha*

« Il est (l'Être unique) immanent dans tous les corps qu'on obtient par la tendresse »

Dans le contexte sivaïte, c'est Śiva qui est *āṭmarāma*; dans le contexte krishnaïte, qui est celui de la Dñyāneśvarī et du Haripāṭh, c'est Kṛṣṇa, lui-même identifié d'autre part avec le dieu Hari-Viṣṇu. aux Vaiṣṇava, le grand dieu Śiva apparaît comme *īśvara* « le Seigneur » des créatures, la forme personnelle de l'Absolu. ainsi dans HP 2. 3 a-b

yeka harī ātmā/ jīvī-śivī-samā

« Hari est l'Âme unique, immanente dans le jīva et dans Śiva tout ensemble »

Ici, il apparaît que *ātma* est pour *āṭmarāma* ou *rāma*

Le transfert de la notion védantique d'immanence de Śiva à Kṛṣṇa (ou à Viṣṇu) n'est pas sans poser un problème qui implique soit une rivalité entre les deux divinités, soit une subordination de l'une à l'autre. La subordination de Viṣṇu à Śiva, difficile ou même impraticable sur le plan mythologique, passe par le *japa* yogique. Śiva qui est immanent dans tous les êtres (donc *rāma*) est aussi le dieu-ascète le *japa* qu'on lui prête c'est « les deux syllabes » du nom de **RA-MA**, qui se substitue au *japa* tantrique du *prāṇāyāma*. Il semble que cette substitution se soit opérée par l'interprétation (grammaticalement erronée) de *ātma-rāma* comme *rāma-ātma* « Celui dont la « respiration est *rā-ma* » Ce passage est visible dans le Haripāṭh qui affirme HP 8 2

ātmā jo śivācā/ rāmajapa

« Le *japa* du nom de Rāma est la « respiration » de Śiva »

De là à conclure que le nom de *Rāma* est le mantra personnel du grand dieu Śiva et que celui-ci est, par conséquent, un dévot de Rāma, il n'y a qu'un pas que les « Vaiṣṇava » n'ont pas hésité à franchir. Si « Rāma » est une forme de Viṣṇu-Hari, il s'en suit que Śiva est aussi dévot de Hari. *hari* prend donc quelquefois (rarement) la place de *rāma* comme « mantra » personnel du dieu Śiva. ainsi dans le Haripāṭh, 14 3

« *Harī, harī, harī/ hā mātra śivācā*

« Hari, Hari, Hari » tel est le mantra de Śiva ».

Si la dévotion de Śiva au nom de Rāma est partout affirmée dans la littérature de la bhakti à partir du xvi^e siècle¹, cette affirmation ne se rencontre dans aucun texte ancien — la Dñyāneśvarī, en particulier, l'ignore. L'*Adhyātma Rāmāyana* en fait état, mais ce texte n'est probablement pas antérieur au xv^e siècle².

Pour l'auteur du Haripāṭh, « Hari » est le nom privilégié de Bhagavān, l'Être suprême adoré des bhakta, qui transcende la distinction classique *nirguṇa-saguṇa*, tandis que « Rāma » souligne l'immanence de l'Ātman, et aussi l'état d'absorption ou de ré-absorption dans l'indifférencié obtenu par le parfait yogi (siddha) au terme de son ascèse. Si l'auteur du Haripāṭh admet l'identité du Kṛṣṇa visible, le chantre de la Bhagavad-Gītā, avec l'Être suprême, Hari, il semble pourtant préférer, à la forme humaine de Kṛṣṇa, sa « forme immanente » — c'est sans doute pourquoi il préfère au nom de Kṛṣṇa le nom composé Rāmakṛṣṇa, « Kṛṣṇa qui est *rāma* (immanent) en tous les êtres ». Le seul avatāra auquel le Haripāṭh attache une efficacité salvatrice, c'est le Nom divin. Hors de ce nom, et de sa célébration dans le *kīrtana*, point de salut — tel est le message essentiel du Haripāṭh. Si le vishnouisme de Dñyāneśvar, l'auteur de la Dñyāneśvarī, passe par la personne de Kṛṣṇa, le chantre de la Bhagavad-Gītā, le vishnouisme de « Dñyāndev », l'auteur du Haripāṭh, passe par le « Nom de Rāma » et la pratique yogique du *rāmajapa* attribué au grand dieu Śiva. Telle est la doctrine qu'il affirme avoir reçu de son Guru, Nivṛttidev, tel est le trésor que Nivṛtti lui a « mis dans la main ».

(1) Le prologue au *Rāmcaritmānas*, du poète ramaïte Tulsī-Dās (1532-1623) contient un long et remarquable éloge du « Nom de Rāma », R C M, I 19-27, pour Tulsī-Dās, ce nom est le *mantra* du dieu Śiva, qui sauve les êtres, a Kāśī, en leur soufflant ce même *mantra*. Le poète va jusqu'à affirmer que le nom de Rāma « est plus grand que Rāma lui-même » (*ibid* 1, 23 *dohā*). La *Vinaya-paṭṭikā*, collection de pada vishnouites du même Tulsī-Dās, contient nombre d'allusions à la grandeur du Nom de Rāma et un certain nombre de pada sont en fait de pressantes exhortations à répéter le nom de Rāma (p. ex. pada 65, 66, 67, 68, 69, 70, 130, 131, 189, etc.). Chose curieuse, même le grand poète krishnaïte Sūr-Dās, bien qu'accordant peu d'importance au *Rāma-avatāra*, fait l'éloge du « Nom de Rāma » dans de nombreux pada — cf. *Sūr-sāgar* (éd. N P S Kashi, 3^e éd. S. 2015) *Nām mahimā*, pada 89-93, *Nām mahātmya*, pada 232). Aucun autre nom de Hari-Viṣṇu n'est ainsi glorifié par Sūr-Dās.

(2) L'*Adhyātma Rāmāyana* est certainement une œuvre tardive — le poète marathe Eknāth, mort en 1608 l'appelle « un poème moderne », J. N. FARQUHAR (*An outline of the religious literature of India* (1920) repr. 1967, p. 250) le place vers le xiii^e ou xiv^e siècle. P. C. Bagchi, auteur de l'édition critique de l'*Adhyātma Rāmāyana* (Calcutta Sanskrit Series XI, 1935), le place entre 1490 et 1550. Il est probable que la secte ramaïte elle-même n'est pas très ancienne, cf. O. SCHRADER, *Introduction to the Pañcarātra and the Āhīrābhūṣa Samhitā*, Madras 1916, p. 19.

§ 6. Culte et croyances vishnouites dans le Haripāṭh

Si le vishnouisme du Haripāṭh est avant tout la religion du « Nom » (*nāma*) plutôt que de la forme (*rūpa*), quelle importance ce texte donne-t-il d'une part aux manifestations visibles, anthropomorphiques, de l'Être suprême (les avatāra de Viṣṇu-Hari) et aux formes traditionnelles du culte de l'idole (*mūrti-pūjā*) ? Non seulement le Haripāṭh, comme nous l'avons vu, ignore le dieu Viṭthal ou Viṭhobā et le pèlerinage de Paṇḍharpūr, mais il ne fait aucune référence à une idole quelconque ou à quelque pèlerinage que ce soit. De fait *tīrtha* est rejeté avec *vraṭa* dans HP 12. 1. Dans le premier abhanga (I. 1) il est question de « la porte du dieu », ce qui signifie aussi « la porte du sanctuaire » où le dévot se tient debout — mais le contexte montre clairement que « la porte » doit être entendu dans un sens figuré, et qu'il s'agit ici du nom de Hari. Des mots tels que *mūrti*, *pūjā* sont absents du Haripāṭh : le texte ne mentionne pas même l'*ārāṭi*, la cérémonie des lampes qui clôt habituellement le *kīrtana*. Il n'est pas question des *avatāra* de Hari, si ce n'est du Kṛṣṇa-avatāra dans le contexte étudié plus haut¹.

Si la multiplicité des noms est admise, il s'agit uniquement des noms « vaiṣṇava » de l'Être suprême, qui n'est autre que Hari-Viṣṇu. La multiplicité des syllabes cache la parfaite unité du « Nom » qui est seul objet d'adoration : aussi bien, l'expression *yeka-nāma*, « le Nom unique » revient souvent dans le Haripāṭh (cf. 15 1 a ; 15 3 b ; 19, 1 c ; 20. 2 b ; 21 2 d) : la dévotion vishnouite est exclusive et ne supporte pas aisément le culte d'une autre divinité, à moins que celle-ci ne soit elle-même subordonnée ou dévote de Viṣṇu, comme l'est, par exemple, le dieu Śiva. C'est à ce dieu unique que le dévot doit « consacrer sa langue » (cf. 21 3 b *jivhā je nāmācī*), c'est-à-dire qu'il doit s'abstenir de célébrer les louanges de tout autre dieu. Le vishnouisme, ou du moins la bhakti vaiṣṇava est un monothéisme de fait, tempéré seulement par la croyance à la multiplicité des avatāra : mais, dans la religion du Nom, les « formes » ont peu d'importance. De fait le Haripāṭh ne fait pas allusion aux avatāra de Viṣṇu-Hari, si ce n'est à Kṛṣṇa, ou plus exactement à « Rāmakṛṣṇa » (cf. *supra*, § 5).

Ce point de vue résolument monothéiste et non-idolâtre domine nettement dans le Haripāṭh, en particulier dans les huit premières strophes et dans les dernières. Il est clair pourtant que l'auteur n'ignore pas pour autant, et ne rejette pas, les perspectives du vishnouisme traditionnel. Le dieu Viṣṇu-Hari est mentionné comme « Époux de Śrī » (*śrīpati* 8. 1 c) et « Bien-aimé de Laksmī » (*laksmīvallabha* 22. 1 c) ; il est fait une fois allusion à sa forme propre « à quatre bras » (*caturbhujā* 17 3). Pour désigner le « salut » ou la délivrance, on trouve les termes philosophiques *mokṣa* (14 3 d ; 25 1 d) et *mukti* (4. 1 b ; 15. 4 d), mais aussi des références aux « quatre *mukti* » c'est-à-dire

(1) A part une allusion au *nṛsimha-avatāra* dans un oṽi interpolé, cf. Trad. 8, 5 et note 5.

aux quatre étapes de l'union à Viṣṇu-Hari dans la théologie vaiṣṇava (I. 1 c et note 2 ; 22. 2 c) et au « Paradis de Viṣṇu, le « Vaikuṇṭha », ce dernier mot, d'ailleurs, pris dans le sens vague de « félicité suprême » (HP 2. 4 et note 6 ; 18. 2 b ; 24. 4 c ; 25. 4 c) : celui qui s'est engagé dans la voie de l'invocation du Nom n'a que faire du « Vaikuṇṭha », il est déjà au « paradis ». Dans certains passages, cependant, apparaît une conception mythologique du « Vaikuṇṭha », lieu de délices où les saints vivent à jamais en compagnie de Viṣṇu : ainsi dans HP 17. 2 c-d : *to cīrājīva kalpa/ vaikūṭhī(ṁ) nāde//*. Ailleurs (HP 10. 4 ; 17. 3 ; 21. 4) il est affirmé que celui qui s'adonne à l'invocation du Nom ne se sauve pas seul, mais qu'il procure à toute sa famille et sa lignée (ses ancêtres) la félicité au « Vaikuṇṭha ». Ici, il ne s'agit plus de *samādhi* ni de *mokṣa* dans le sens védantique, mais bien de bonheur céleste en compagnie de la divinité bien-aimée.

Plus encore que la béatitude du « Vaikuṇṭha » en compagnie de Viṣṇu, la conception vaiṣṇava du salut est définie par les deux dernières des « quatre *mukti* » (cf. Trad. 1, note 2) : *sarūpatā*, « identité de forme » et *sāyujyātā*, « union ou fusion avec » Viṣṇu. C'est cette conception qui domine dans le Bhāgavata-Purāṇa où un dévot après l'autre « entre dans le corps » de Viṣṇu, ou assume la forme propre de celui-ci : le Haripāṭh fait allusion à cette « entrée » du dévot dans son dieu dans 9. 2 c *rāmakṛṣṇī(ṁ) paiṭhā* (cf. aussi Trad. 9, note 3) ; plus loin dans HP 17. 3 c, il est fait allusion aux dévots qui vivent au Vaikuṇṭha « sous forme de « Caturbhuja » c'est-à-dire sous la forme propre de Viṣṇu-Hari, « à quatre bras » (cf. Trad. 17, note 5) : cette dernière formule paraît réintroduire un point de vue dualiste, opposé au point de vue moniste vigoureusement soutenu ailleurs dans le Haripāṭh ; cependant « Vaikuṇṭha » étant aussi un nom du dieu Viṣṇu, on pourrait interpréter ce passage comme faisant allusion aux élus vivant « dans le corps » de Viṣṇu-Hari, lui-même immanent à l'univers.

Dans les conceptions vishnouites, le dieu Viṣṇu-Hari est essentiellement « celui qui sauve », en particulier à l'heure de la mort : il est le « Compagnon du dernier moment » comme le dit magnifiquement un hymne marathe. A peine le mourant a-t-il prononcé son nom, qu'il accourt en personne pour arracher l'âme au dieu des enfers, Yama, ou à ses messagers, les terribles *Yamadūta* (cf. Trad. 14. 1 et note 2) ; la légende la plus célèbre sur ce thème est celle du criminel Ajāmīla, sauvé *in extremis* par l'invocation du Nom de « Nārāyaṇa » : Viṣṇu en personne accourt pour le sauver (Bhāg. P. VI, ch. 1-3) ; HP 10. 2 fait allusion à ces interventions du dieu Viṣṇu.

On touche ici à l'ambiguïté fondamentale qui caractérise les écoles de la bhakti vishnouite par rapport aux concepts du monisme védantin, simultanément affirmé et nié. C'est cette ambiguïté que révèle la légende d'Āndāl, la sainte poétesse tamoule, qui, dit-on, disparut de ce monde en se réabsorbant dans l'idole de son bien-aimé Ranganātha (Viṣṇu) de Śrīrangam, avec qui son père Periyālvār

l'avait « mariée »¹. Une légende semblable concerne la disparition de la poétesse krishnaite Mīrā-Bāī dans l'idole de Ranchoḍ (Kṛṣṇa) du temple de Dvārakā². Les conceptions religieuses des Śrī-Vaiṣṇava du Sud, en réalité, ne sont guère compatibles avec le pur monisme vedantin des écoles du Nord (y compris la tradition marathe) profondément influencées par la conception yogique du salut, lequel s'opère par la ré-absorption du *jīva* dans un Absolu non-différencié. Le Haripāth témoigne d'une contamination de la position *advaita* qui est celle du yoga tantrique par les croyances sectaires du vishnouisme traditionnel . peut-être cette contamination était-elle inévitable dans la mesure où ce texte, de caractère populaire, a dû subir des remaniements dans le courant de sa transmission (cf. *infra*, § 10, Composition du Haripāth)

§ 7. La bhakti dans le Haripāth.

Même si la forme humaine de Kṛṣṇa ne tient presque aucun rôle dans le message du Haripāth, le culte du Nom qui en fait l'essentiel n'en est pas moins basé sur un lieu personnel et teinté d'affectivité entre l'âme humaine et la Réalité transcendante évoquée par le Nom

Si l'invocation du Nom et sa louange sont pour l'auteur du Haripāth le seul moyen efficace de salut, ce moyen ne prend son efficacité que dans la mesure où l'invocation, loin de se réduire à une répétition machinale, est imprégnée de « dévotion » (*bhakti*) : mais la dévotion elle-même est conditionnée par le « sentiment » ou la « ferveur » (*bhāva*) qui l'anime : cette conviction s'exprime avec force dans une formule concise souvent citée, HP 4 1 .

bhāvevīna bhaktī/ bhaktivīṇa muktī/ baḥevīna śakti/ bolo naye//

« La *bhakti* sans *bhāva*, la Délivrance sans *bhakti* : [c'est comme vouloir] la puissance sans la force n'en parlons pas ! »

Ceux qui sont dénués de *bhakti*, les *abhakta*, sont des impies, des malheureux qui vont tout droit à leur perte (HP 7. 2) , il faut sans cesse « adorer, rendre hommage » (*bhaja*^o HP 2. 3 d , 4 3 c ; 7. 2 c , 24 3 c). Si la louange doit s'opérer « de bouche », « avec la langue », elle doit aussi, pour être efficace, exprimer une profonde affection pour Rāmakṛṣṇa. Sans le *bhāva* (*bhāvevīna*), tout est vain : cette conviction s'exprime à plusieurs reprises dans le Haripāth (5. 2 a-b , 4 1 a , 12. 1 a-b) , si, finalement, on « obtient Hari », ce ne peut être que par « la force de *bhāva* » (*bhāvabale(m)*) 12 3 a ; Rāma est « obtenu par le *bhāva* » (*bhāvasiddha* 24. 1 d), et c'est avec « sentiment » qu'il faut adorer (*bhāvanāyukta* 24 3 d).

(1) Cf SWAMI SHUDDHANAND BHARATI, *The Alvar Saints, their Lives and Teachings*, 1942, pp 35-36 Le mariage d'Āndāl avec Ranganāth (Visnu) est célébré annuellement dans les temples Vaisnava du Sud (Une inscription à Śrī Villuputtur est censée contenir une « lettre d'amour » de Ranganāth à Āndāl)

(2) Cf Parashuram CATURVEDI, *Mīrā-Bāī kī padāvalī*, Allahabad, Śaka 1884, Introduction, p 27

Bhāva « sentiment, ferveur » est un terme plus général que *prema* « tendresse », lequel implique une relation personnelle d'amitié ou d'amour entre deux êtres humains, comme mère et enfant, amis intimes ou amants. La Bhagavad-Gītā, qui fait allusion à ces liens personnels pour symboliser la tendresse de Kṛṣṇa pour ses dévots¹, ignore pourtant *prema* comme forme de bhakti au contraire, les traités médiévaux sur la Bhakti, le *Nārada-bhakti-sūtra* et le *Śāṇḍilya bhakti-sūtra*, reflétant une tradition vaiṣṇava plus tardive, parlent de *prema-bhakti* pour Kṛṣṇa, avatār humain de Bhagavān. La Dñyāneśvarī parle de *prema* non comme forme particulière de bhakti, mais dans le contexte du lien personnel qui lie Kṛṣṇa à Arjuna, pour lequel il est à la fois un Guru et un père. Dans *Jrī* V 172 b, la tendresse de Kṛṣṇa pour Arjuna est même comparée à l'amour maternel : *ki premaci piūnī mālulī* L'expression *tujhiyā premā* « ton amour » c'est-à-dire l'amour que j'éprouve pour toi », se retrouve plusieurs fois dans la Dñyāneśvarī (p ex *Jrī* VI 115 d *lāgela tujhiyā premā*) Mais il convient de remarquer que *prema* est toujours attribué à Kṛṣṇa lui-même, vis-à-vis de son disciple et « fils » Arjuna, et n'est pas donné comme idéal de « dévotion » envers Kṛṣṇa². Dans la Dñyāneśvarī, comme dans la Bhagavad-Gītā, c'est *bhāva-bhakti* qui est proposé comme idéal aux dévots de Kṛṣṇa, ainsi dans *Jrī* IX 395, où Kṛṣṇa dit à Arjuna :

*pañ bhakti ekī mī jānē/ tetha sānē thora na mhane/
āmhi bhāvāce pāhune/ bhalateyā/*

« En vérité moi je ne connais que la bhakti et là (parmi mes bhakta), je ne considère ni grand ni humble : je suis l'hôte de l'affection sans distinction de personnes »

Au contraire, dans les écoles krishnaites du Nord, directement influencées par le X^e livre du Bhāgavata-Purāṇa, en particulier dans l'école de Caitanya au Bengale et de Vallabha au pays Braj c'est la relation amoureuse des Gopī (ou de la seule Rādhā) à Kṛṣṇa qui devient le type même de la parfaite bhakti, définie comme *prema-bhakti*, ou *viraha-prema-bhakti*, ce qui justifie l'opinion du *Nārada-bhakti-sūtra* selon laquelle la forme la plus haute de bhakti serait *parama-viraha-bhakti*³

(1) Cf Bh G XI, 44 *pitē'va putrasya sahhē' va sahhyaḥ priyaḥ priyāyā 'rhasi deva sodhum*

(2) La Dñyāneśvarī affirme (VIII, 11) que le bénéficiaire de cette tendresse insigne de Kṛṣṇa fut le seul Arjuna

pari aisē jē prema/ tē arjunici ālhi nissīma

Néanmoins la tendresse de Kṛṣṇa pour son disciple et dévot Arjuna a une valeur typique, elle est exaltée comme l'idéal même du *prema-bhāva* dans *Jrī* V 172 VI, 114-115, 466 ff, X, 293, XII, 37 et *passim*)

(3) Cf Ch VAUDEVILLE, *Evolution of Love-symbolism in Bhagavatism* JAOS 82 (1962), pp 31 ff, *viraha-prema* « l'amour né de la séparation » ou « dans la séparation » est typifié par les Gopī du Vraja courant tout éplorées à la recherche de Kṛṣṇa-Gopāl et l'appelant de leurs cris. Le terme *viraha* ne se trouve pas dans le Haripāthi, mais l'expression du *viraha* en tant que forme excellente de prière est mentionnée dans le Haripāthi, 24, 2 (cf. Trad 24, 2 et note 4)

Prema et *viraha-prema* en tant que « degrés » ou « formes » de bhakti supposent que la divinité aimée est envisagée sous forme anthropomorphique et, en quelque sorte, tangible. Les écoles qui se réclament de la conception *advaita* ou *nirguṇa* de l'Être suprême ou bien ne font pas de place à *prema-bhakti*, ou bien citent *prema*, l'ardente tendresse qui unit des époux ou des amants, comme simple point de comparaison (*upamāna*) pour tenter d'exprimer la force de l'attachement du Seigneur suprême pour ses dévots (*upameya*) : cette comparaison est antérieure au développement de la bhakti vishnouite et n'implique pas une relation amoureuse objective entre le Brahman-Ātman et le *jīva*¹.

Dans la perspective de la « religion du Nom », la relation interpersonnelle exprimée par *prema* n'est pas impliquée : s'il importe d'invoquer le Nom et de célébrer la louange de la divinité avec un profond « sentiment » (*bhāva*) et une dévotion parfaite, cette évocation verbale suffit à rendre Dieu présent au milieu de ses dévots (la « compagnie des saints »), adonnés au *kīrtana*, et à opérer en chacun d'eux la transmutation en lui-même. La religion du Nom n'a pas réellement besoin d'une forme visible et palpable avec laquelle le dévot pourrait entretenir des relations quasi humaines analogues, sinon identiques, à celles de l'amant et de l'aimée. Ici, *prema* ne peut avoir qu'une valeur symbolique.

Néanmoins de nombreux abhanga, même parmi ceux qui sont attribués à « Dñyāndev » et à son guru Nivṛtti, font largement usage du mot *prema* pour signifier la relation mutuelle du dévot et de son dieu : l'usage de ce mot est particulièrement fréquent quand l'objet de bhakti est le dieu Viṭhobā de Paṇḍharpūr : mais il s'agit ici, précisément, de *saguna bhakti*, liée peu ou prou au culte d'une image particulière. L'absence de ce terme dans le Haripāṭh reflète le peu d'importance que l'auteur accorde aux manifestations anthropomorphiques de la divinité suprême, le Nom, c'est-à-dire l'image verbale de la divinité, restant l'unique objet de bhakti. L'ignorance où l'auteur du Haripāṭh paraît être de *prema* comme forme privilégiée de bhakti est probablement aussi un signe d'archaïsme par rapport à l'ensemble de la littérature des abhanga qui reflètent un vishnouisme sectaire plus tardif.

§ 8. *Jñāna-mārga*, *Yoga-mārga* et *Veda-śāstra* dans le Haripāṭh

L'invocation du Nom étant présentée dans le Haripāṭh comme le moyen nécessaire et suffisant pour s'assurer le salut, il s'en suit naturellement une dévalorisation des injonctions du Veda, comme des pratiques du yoga. Cette dévalorisation n'est pas propre au

(1) Ainsi dans la *Bṛhad-aranyaka-upanīśad* IV 3, 21

ladyathā priyayā strīyā samparisvaktō na bahyam kīṃcana veda nāntaram/

ici c'est l'état d'absorption accompli par la *samādhi* qui est comparé à l'union sexuelle de l'époux avec une femme aimée.

Haripāṭh, elle est impliquée dans l'affirmation même de la toute-puissance et de l'excellence de la bhakti, au delà des voies traditionnelles du brahmanisme. Elle apparaît déjà dans la Bhagavad-Gītā¹. Cette dévalorisation de fait ne s'accompagne pourtant pas nécessairement d'un rejet du Veda et de la voie de la connaissance. La plupart, sinon la totalité des théoriciens du vishnouisme prétendent au contraire s'appuyer sur le « Veda ». Typique à cet égard est la position de l'auteur de la Dñyāneśvarī fidèle à l'enseignement de la Bhagavad-Gītā, Dñyāneśvar professe le plus grand respect pour le Veda et accepte comme valable la voie de la Connaissance (*jñāna-mārga*), mais il introduit une distinction dans l'usage même du « Veda » ; dans *Jrī* 11 255 ff, le poète condamne ceux qui s'autorisent du « Veda » pour justifier leur penchant au ritualisme : tout occupés qu'ils sont à discuter de l'interprétation du Veda, ils en oublient l'Être suprême chanté par le Veda il semble que, par « Veda », l'auteur de la Dñyāneśvarī entende surtout le *Vedānta*, c'est-à-dire l'enseignement des *Upaniṣad* sur la nature du Brahman-Ātman : d'ailleurs, pour lui, seules les *Upaniṣad* participent à la qualité suprême de *sat̥tva* tout le reste, et en particulier les injonctions relatives au rituel, sont à rejeter. *Jrī* 11. 260 dit clairement qu'il importe de faire un choix :

*jarī vedē bahuta bolilē/ vividha bheda suclē/
tarhī āpaṇa hita āpulē/ tēci ghepē//*

« Bien que le Veda ait beaucoup parlé et suggéré bien des voies différentes, il nous faut choisir seulement ce qui est pour notre bien. »

Tandis que la Dñyāneśvarī, à la suite de la Bhagavad-Gītā, recommande l'observation des devoirs propres à la caste (*svadharma*), le Haripāṭh rejette pêle-mêle le ritualisme védique, les pratiques des cultes populaires hindous, le *dharma* et les « pratiques » (*vrata-nema*) y compris les pratiques du yoga (HP 5 1 a *yoga-yāga-vidhi*; 12 1 a *tīrtha-vrata-nema*; 24 1 a-b *japa-tapa-karma, kriya-nema dharma*) tout ceci n'est que « fardeau inutile », *vāyāci upādhī* (HP 5. 1 b).

Tout en rejetant ce qu'enseignent Veda, Śāstra et Purāṇa, l'auteur du Haripāṭh ne les rejette pas pour autant : en effet, il exprime la conviction que toutes les Écritures chantent, à leur manière, la louange de Hari ; ainsi dans HP 2, 1 :

(1) Cf Bh G XI, 53-54

*na'ham vedair na tapasā, na dānena na ce'jyayā/
śakya evamvidho drastum, dr̥stavān asī māṃ yathā//
bhaktiyā tv ananyayā śakya, aham evamvidho 'rjuna/
jñatūṃ drastum ca tāt̥tvena, praveṣṭum ca paramitapa//*

« Ni au moyen des Veda, ni des austérités, ni des dons, ni des actes de culte, je ne puis être vu, O Arjuna, tel que tu m'as vu,

Mais [seulement] par une totale dévotion, O Arjuna, je puis être connu et vu tel [que tu m'as vu], en vérité, et par là on peut entrer en moi, O toi qui détruis tes ennemis »

*cahūvedī(ṁ) jāṇa/ śadaśāstrī(ṁ) karaṇa/ aḥharāhi purāṇe(ṁ)/
harisī gātī//*

« C'est lui la Cause dont parlent les quatre Veda et les six Śāstra, sache-le,

C'est lui Hari que chantent les dix-huit Purāṇa. »

Au vers suivant (HP 2.2) il est dit que ce Nom est l'essence même de tous les Veda et Śāstra, il suffit de s'en saisir en rejetant le reste, comme on recueille le beurre après avoir baratté le lait. Dans HP 27, le Nom est dit la « douceur » suprême qu'il faut « extraire » de tous les Śāstra ; l'auteur du Haripāṭh affirme même que la vraie nature de Hari échappe au Veda lui-même (HP. 23. 3).

Il est clair que, pour l'auteur du Haripāṭh, le Veda n'est ni source de connaissance libératrice, ni moyen de salut. Il n'a de valeur que parce qu'il est censé receler, à la façon d'un trésor caché, le Nom divin mais il appartient aux seuls bhakta d'extraire cette essence précieuse et de s'en emparer : tel est le seul *pāṭha* valable, qui n'est rien d'autre que *haripāṭha*.

Comme les Veda et Śāstra, les pratiques du Yoga sont inutiles à ceux qui marchent dans « le Chemin du Nom ». C'est l'invocation du Nom qui est le seul *nema* (*niyama*) efficace à l'obtention de la Délivrance, en même temps que de l'immortalité vainement poursuivie par les yogi (HP 8. 4 c-d). Comme nous l'avons vu plus haut (§ 1), le Haripāṭh rejette le *japa* en tant que simple technique et aussi la pratique yogique de l'*ajapājapa*, mais vante le *japa* intérieur, c'est-à-dire imprégné de bhakti, comme un équivalent du *haripāṭha*. Dans HP 26. 4 *jñānadeva maunī, japamāla ātarī(ṁ)*, le *japa* interiorisé est proposé comme un idéal au bhakta, sans doute par analogie avec l'interiorisation du *mantra-japa* dans l'*ajapājapa* (cf. § 1.)¹. Il n'est pas question de *bīja-mantra* mais l'invocation du Nom de Hari est elle-même un *mantra* infiniment puissant ; ainsi dans HP II. 3 a-b

hari uccāranī/ mātra pai agādha

« L'invocation (du nom) de Hari, voilà le mantra insondable². »

(1) Dans la littérature de la bhakti médiévale, *antara* désigne habituellement le « cœur » ou le secret de l'âme. L'inutilité relative du chapelet de bois, et la préférence pour le « chapelet de l'âme » est soulignée avec force par Kabīr dans la *Kabīr-granthāvalī*

*Kabīr, mālā kāṭha kī, kaḥi samajhāvai toḥi/
mana na phirāvai āpanā, kaḥā phirāvai mohi//
Kabīr, mālā mana kī, aura samsārī bhekha/
mālā paharyām hari milai, tau arahata kai gali dekha//*

* Kabīr, ton chapelet de bois t'admoneste ainsi

* Si tu ne fais pas tourner ton esprit, pourquoi me fais-tu tourner, moi ? *

Kabīr, le vrai chapelet est de l'esprit, tout le reste n'est que simulacre du monde, S'il suffisait de porter un chapelet au cou pour trouver Hari, alors regarde la noria du puits ! *

K Gr 24, 5-6

(2) Ce mantra, sous la forme de *Rā-ma*, est le mantra propre du dieu Śiva, cf § 5

Dans HP 23. 3, Dñyāndev rejette comme inutile la pratique du Hatha-yoga qui consiste à « renverser les souffles » et à les bloquer à l'intérieur du corps en vue de parvenir à une totale immobilisation de l'esprit (*man*): *man* devenu *unman*, permet au yogi d'accéder à l'état transcendant dit *unmani*: le Haripāṭh reprend ce terme au Haṭha-yoga en affirmant que cet état sublime peut être atteint bien plus efficacement par la seule pratique du Nom ; ainsi dans HP 16. 2 a-b .

rāmakṛṣṇanāme(ṇ)/ unmanī sādhiḥ

« Par le Nom de Rāmakṛṣṇa on obtient l'état d'*unmani* »

Les yogi rejettent l'autorité du Veda en tant que *pramāṇa* « preuve » ou « témoin » de la Réalité suprême ; ils lui substituent l'expérience mystique *anubhava*, expérience intérieure, ineffable, mais conditionnée par l'enseignement du Guru, qui est lui-même le *pramāṇa*. De même, le Haripāṭh rejette le témoignage du Veda, dans 25. 3 a-b :

lethile pramāṇa/ neṇave vedāsī

« Les Veda même ignorent son *pramāṇa*... »

et affirme que l'« Expérience » ne peut être atteinte sans le Guru : *guruvīṇa anubhava, kaisā caḍhe* (5. 2). En ce qui concerne l'« expérience » elle-même, elle est conçue comme une expérience de parfaite non-dualité (*advaita*) ; pour la décrire, le Haripāṭh emprunte à la littérature yogique l'image du camphre et de sa flamme, l'un se résorbant dans l'autre et tous deux disparaissant en même temps (6. 2-3).

Il est clair que l'auteur du Haripāṭh considère la pratique de l'invocation du Nom de Hari comme une forme supérieure (parce que plus efficace) de yoga, en vue de l'obtention de la *siddhi* qui est définie comme *haricī samādhi*, « la *samādhi* en Hari » (13. 1 a) : cette *samādhi* est une victoire définitive sur la dualité (*dvaitabuddhi* 13. 1 d) et un état de parfaite béatitude et non-différenciation *samasukha*, correspondant au *mahasukha* des yogi. Pour parler de cet état bienheureux, où toute différenciation s'abolit, le Haripāṭh emploie les termes yogiques tels que *samarasa* (11. 2 b) et *samabuddhi* (15. 2 d). La prétention des yogi à l'immortalité corporelle est rejetée (8 4 c-d) mais le bhakta qui suit la voie du *hari-pāṭha* met en fuite Kalkāl et Yama, qui symbolisent à la fois la mort et les tourments de l'âge Kali (14. 1 c-d ; 25. 2 c-d ; 19. 4 c-d) ; finalement l'invocation du Nom de Hari est comparée au *saṃjīvana*, la plante magique qui ressuscite les morts et dont les yogi prétendent détenir le secret ; *samādhisā-jīvana haripāṭha* (27. 6).

Il ressort de cette analyse que la condamnation du yoga, dans le Haripāṭh, concerne ses pratiques, plutôt que ses présupposés ou ses buts : l'auteur du Haripāṭh est influencé par les conceptions du yoga tantrique, si largement répandues au moyen âge, en particulier par

les Gorakhnāthī ; il cherche donc à intégrer à sa synthèse certaines notions yogiques, pour mieux supplanter la voie du yoga : il s'agit de montrer que le *haripāṭha* ou *harināmakīrtana* est en réalité une forme supérieure de yoga, le moyen de parvenir par une voie plus facile et plus sûre à cette immortalité, à cet état de béatitude transcendante qui est le but poursuivi par les yogi

§ 9. Nivṛtti et la religion du Nom.

L'auteur du Haripāṭh se réclame à quatre reprises de Nivṛtti ou Nivṛttidev, sans pourtant déclarer explicitement que celui-ci est son Guru. Dans HP 12. 4 et 17. 4 le poète déclare que Nivṛtti lui a mis dans la main le « trésor » ou la « sagesse » qui est le Nom divin. Dans HP 22. 4, Dñyāndev dit qu'il a demandé à Nivṛtti son opinion sur la valeur du Nom divin — et ce dernier a déclaré sans ambages que « le Nom dépasse la voûte du ciel ». Dans HP 27. 6, c'est-à-dire dans le dernier ovī de la séquence, le poète déclare que l'efficacité du *haripāṭha* en tant que voie vers la Délivrance est garantie par le « témoignage de Nivṛttidev »

On peut en inférer que Nivṛtti ou Nivṛttidev était le guru de Dñyāndev — sinon directement, au moins en tant que chef de sa lignée spirituelle. C'est à Nivṛtti et à lui seul que l'auteur du Haripāṭh attribue la révélation de la « religion du Nom » dont le Haripāṭh est l'expression. C'est sur le seul *pramāṇa* de Nivṛtti, et, à travers lui, du dieu ascète Śiva, que ce culte est basé. Ce Nivṛtti, désigné comme initiateur de la religion du Nom, ne peut guère être un autre personnage que le Nivṛttināth de la secte des Gorakhnāthī, qui fut aussi le Guru de Dñyāneśvar, auteur de la Dñyāneśvarī. L'auteur du Haripāṭh, s'il ne s'identifie pas à Dñyāneśvar, se situe au moins dans la même lignée, puisqu'il se réclame, lui aussi, du célèbre Nivṛtti.

Il serait intéressant de pouvoir serrer de plus près le personnage de ce Nivṛtti, auquel Dñyāneśvar n'hésite pas à attribuer la paternité spirituelle de ses deux œuvres majeures, l'Amṛtānubhav et la Dñyāneśvarī. Dans l'Amṛtānubhav, œuvre purement sivaite, Nivṛtti apparaît comme un descendant du grand Yogi Gorakhnāth, il est aussi le « Satguru » adoré par Dñyāneśvar comme sa divinité suprême, au-dessus du couple divin Śiva-Śakti (cf. *Amṛt* 11. 6) ; dans la Dñyāneśvarī, il est dit guru et « père » de Dñyāneśvar à qui il a inspiré de composer ce fameux commentaire sur la Bhagavad-Gītā : mais c'est Kṛṣṇa lui-même et non Śiva ou Nivṛtti, qui est l'objet de la bhakti de Dñyāneśvar. Dans le Haripāṭh, c'est le Nom divin « Rāmākṛṣṇa, Hari » qui est objet de bhakti, et Nivṛtti apparaît comme celui qui a révélé ce « Nom » et tracé la voie de l'invocation du Nom divin. Dans les abhanga signés de « Dñyāndev », enfin, Nivṛtti apparaît comme le Guru dont la grâce confère la bhakti de Hari.

Il semble donc que la tradition marathe reconnaisse en Nivṛtti — dont on peut supposer, d'après le témoignage de la Dñyāneśvarī et de l'Amṛtānubhav qu'il vécut dans la seconde moitié du XIII^e siècle —

celui qui opéra la jonction entre la tradition sivaite des Gorakhnāthī et la bhakti vishnouite ou plus exactement krishnaite. Pour l'auteur de la Dñyāneśvarī, dont on sait qu'il fut d'abord sivaite, ce passage a dû s'effectuer à travers le culte yogique du *Satguru*, identique au Brahman-Ātman, dont Kṛṣṇa, le chantre de la Bhagavad-Gītā, est la manifestation visible, devenu ainsi lui-même objet suprême de bhakti ; secondairement, la bhakti de Dñyāneśvar s'adresse au Nom « soit śaiva, soit vaiṣṇava », autre hypostase de l'Être suprême (cf. *supra*, § 2).

Un phénomène analogue de jonction entre le yoga tantrique (sivaite) et la dévotion krishnaite s'est opéré dans le centre et le sud du pays marathe au XIII^e siècle (donc un siècle ou deux avant Dñyāneśvar) avec la secte secrète des « Manbhau » (*mahānubhava*, ceux qui ont fait la « grande Expérience », *anubhava*), secte dont le fondateur mythique est le sage Dattātreyā et le fondateur historique Cakradhara¹. Les origines de la secte restent assez mystérieuses ; elle semble apparentée à la secte sivaite des Vira-Śaiva ou Lingāyat du sud Maharashtra et du Mysore d'une part, et avec la secte des Gorakhnāthī du Nord d'autre part² — mais ces deux dernières sont sivaïtes, tandis que les Manbhau ne reconnaissent d'autre divinité que Kṛṣṇa et Dattātreyā, considéré comme la manifestation de la triple divinité, Brahma-Viṣṇu-Śiva. Outre leur propre littérature en vieux marāṭhī, les Manbhau ont pour principal texte sacré la Bhagavad-Gītā. Certains auteurs ont cherché à déceler une influence des Manbhau sur l'auteur de la Dñyāneśvarī. Si le rapport entre les Manbhau et les premiers vaiṣṇava du pays marathe reste incertain, on peut distinguer en tous cas une convergence assez remarquable : dans les deux cas, le passage du yoga tantrique à la bhakti krishnaite s'est opéré dans un contexte de pur *advaita* et à travers la dévotion yogique au Satguru, représenté chez les Manbhau par Kṛṣṇa et Dattātreyā et chez Dñyāneśvar par le seul Kṛṣṇa, bien que Nivṛtti soit représenté dans l'Amṛtānubhava comme un Guru divin supérieur au couple Śiva-śakti.

Le témoignage du Haripāṭh, qui ne fait aucune allusion à la Bhagavad-Gītā, mais se réfère essentiellement aux pratiques yogiques et au kīrtana vaiṣṇava, suggère qu'au niveau populaire — et sans doute à une époque plus tardive — le passage du sivaïsme tantrique au krishnaïsme s'est opéré principalement à travers le culte du Nom, essentiellement le culte du nom de « Rāma », censé être le *japa* du grand dieu Śiva et sa « respiration ». Mais le nom Rāma est alors

(1) J. N. FARQUHAR *Outline*, consacre trois paragraphes à la secte des Manbhau (§ 293-5) ; leur culte a été étudié par V. L. BHAVE, *Mahārāstra Sārasvatī* et S. Y. DESHPANDE, *Mahānubhāvīya marāṭhī vāṅmaya*, cf. Bibliographie, § 10.2 et § 13.10.

(2) Cf. MASTER, *G O M*, p. 7 : « He (Cakradhara) was a devotee of Kṛṣṇa and it is not unlikely that, like Jñānadeva, he was a follower of the Nātha cult, and indeed a *caupadī* in mixed Marāṭhī and Gujarātī or Hindī attributed to him is addressed to Gorakṣa », cf. Y. K. DESHPANDE, *Mahānubhāvīya Marāṭhī vāṅmaya*.

compris comme l'un des noms du grand dieu Viṣṇu-Hari, dont le héros humain Kṛṣṇa apparaît, dans la perspective vishnouite, comme un *pūrṇa-avatāra* : ici encore c'est l'enseignement de Nivr̥tti qui fournit référence et « preuve » dans l'un et l'autre cas, la référence à Nivr̥tti suggère que ce personnage — inconnu à la tradition des Nāth du nord de l'Inde¹ — a pu être au pays marathe (vraisemblablement à Tryambak) l'initiateur d'une certaine forme de bhakti krishnaïte associée aux conceptions sivaïtes qui étaient celles des Nāth Yogī, fortement opposés aux pratiques idolâtres et partisans décidés de l'*advaita*. Le culte du Satguru et celui du Nom divin ont frayé, en quelque sorte, une voie de passage au krishnaïsme, et, à travers lui, au vishnouïsme déjà dominant dans le sud de l'Inde à partir du ix^e siècle. Peut-être est-ce à ce Nivr̥tti, qu'il faut attribuer les formes assez particulières que prit le krishnaïsme au pays marathe antérieurement à la généralisation du culte de Viṭhobā, forme canaraise de Viṣṇu, qui devait prendre à Panḍharpūr la place du dieu Śiva, avant d'être lui-même considéré comme une forme de Kṛṣṇa-Gopāl.

§ 10. Composition du Haripāṭh.

Nous avons vu que le Haripāṭh, qui ne sait rien du culte de Viṭhobā, contient plusieurs références à des croyances proprement vishnouites : ces croyances paraissent néanmoins en contradiction avec la tendance fortement moniste qui se dégage de l'ensemble. On peut penser qu'à l'époque de la composition du Haripāṭh, la « religion du Nom », héritée du grand Nivr̥tti, avait déjà subi l'influence des croyances vishnouites relatives à la forme propre de Viṣṇu « à quatre bras », à la félicité du Vaikunṭha en compagnie de Viṣṇu-Hari, aux mérites qui assurent le ciel de Viṣṇu au dévot et à ses ancêtres (cf. *supra*, § 6). Il pourrait s'agir d'une simple contamination ou d'un compromis maladroît entre le monisme hérité de la tradition yogique et les croyances populaires.

Une autre explication est cependant possible : il se pourrait que le Haripāṭh ait été composé en deux temps. Nous avons vu plus haut (ch. II, § 5) que, du point de vue métrique une partie du Haripāṭh (un peu moins de la moitié) était composée d'ovī « parfaits » à 3 rimes, le reste étant composé, en grande majorité, d'ovī imparfaits. La partie

(1) Plusieurs œuvres du yoga tantrique donnent une liste de neuf Nāth et quatre-vingt-quatre Siddha (*sahajīya*) mais les deux listes se recouvrent souvent, les Nāth étant volontiers rangés parmi les Siddha, cf. H. P. Dvivedī, *Nāth Sampradāy*, Hindustani Academy, Allahabad 1950, pp. 24 ff. Dans le *Yoga-sampradāya-viśkṛti*, les « neuf Nāth » sont donnés pour des avatāra des « neuf Nārāyaṇa ». Gahinī est nommé en second, après Matsyendra et avant Jvāleṇdra (Jālandhara), il n'apparaît pas dans les autres listes, quant à Nivr̥tti, il n'apparaît nulle part, pas même dans la liste des soixante-seize Nāth trouvée par H. P. Dvivedī dans le *Varnaratnākara* (ms n° 48/34 Asiatic Society of Bengal, Calcutta). Nulle part il n'est question de Nivr̥ttināth en dehors de la Dīnyāneśvarī et de la tradition marathe qui se réclame de lui.

composée en *ovī* parfaits, à savoir les sept premières strophes et les strophes 18, 19, 24, 27 est d'un style plus simple et plus concis — et ne contient quasiment pas d'allusion au vishnouisme sectaire ; les sept premières strophes insistent fortement sur le caractère *advaita* de la religion du Nom ; les autres insistent davantage sur la valeur du *kīrtana* et sa supériorité sur les pratiques de la dévotion vishnouite, telle que vœux, pèlerinages, etc. ; quant à la dernière strophe (27), elle ne fait guère que reprendre l'affirmation contenue dans les 7 premières. Ces anomalies, et les répétitions fréquentes, suggèrent la possibilité d'un remaniement : la première rédaction du Haripāṭh aurait comporté simplement l'affirmation de la toute-puissance de l'invocation du Nom, dans un contexte *advaita*. ce Nom équivalant, à lui tout seul, à toutes les pratiques yogiques les rend inutiles ainsi que le *pāṭha* védique ; une deuxième rédaction nettement plus tardive, aurait développé ce thème, en insistant sur la valeur supérieure de l'invocation du Nom par rapport aux pratiques courantes du vishnouisme et en affirmant que le « Nom » devait se substituer à ces pratiques puisqu'il suffisait à lui seul, et pourvu que l'invocation fût imprégnée de *bhāva-bhakti*, à assurer tous les genres de béatitude que le vishnouisme promet aux dévots de Viṣṇu-Hari · c'est alors que la séquence du Haripāṭh aurait pris sa dimension nouvelle, les 108 *ovī* correspondant aux 108 grains du *japamālā* vishnouite.

En tous cas, tel qu'il se présente actuellement, le Haripāṭh, dans son contenu comme dans sa forme (bien qu'altérée par une transmission défectueuse), représente sans nul doute une forme archaïque de composition populaire, encore imprégnée de conceptions yogiques ; il est certainement antérieur à l'ensemble de la littérature des *abhanga* vishnouites et ne peut se comparer qu'à certains poèmes attribués au premier Nāmdev, à Kābīr et aux plus anciens poètes « Sant » ; le Haripāṭh est le précieux témoin d'un certain type de littérature populaire vaiṣṇava en langue vernaculaire, disparue sans doute parce que non-écrite, parente de la littérature des Siddha et des Nāth Yogī de l'Inde du Nord et des Manbhau au Maharashtra¹. C'est à Nivr̥tti, personnage mystérieux comme le Rāmānanda du Nord, que la tradition marathe unanime attribue le passage du sivaïsme tantrique au vishnouisme. La Dñyāneśvarī, œuvre savante, nous montre ce passage s'effectuant par l'identification de Kṛṣṇa-Vāsudeva, le chantre divin de la Bhagavad-Gītā, avec le « Satguru », dans un contexte *advaita*. Le Haripāṭh témoigne qu'au niveau des croyances populaires, c'est le culte du Nom divin, essentiellement du Nom de Rāma, puis d'autres noms « vaiṣṇava », qui a fait le lien entre les notions héritées du sivaïsme tantrique et le *kīrtana* vaiṣṇava

BIBLIOGRAPHIE

§ 1. Travaux bibliographiques

1. DATE, S. G., *Marāṭhī grantha-sūci* I (1800-1937), Un. of Poona, Poona 1943 ; II (1938-1950), Poona 1961.
2. GAVASKAR, S. A., *Marāṭhī dolāmudritē* (Ouvrages lithographiés en marāṭhī), Bombay 2^e éd. 1961
3. PETHE, Madhusudan, *Jñānadeva vangmaya sūcī*, Poona 1968.

§ 2. Éditions lithographiées du Haripāth

1. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, 2^e éd. (?), Ganapat Krishnaji Press, Bombay 1843, 17 pp. (Gav. n° 101).
2. *Jñānadevakṛta haripāṭha*, éd. S. Amarapurkar, Jñānadarpana Press, Bombay 1860, 14 pp. (Gav n° 523)
3. *Jñānadevakṛta Haripāṭhāce abhanga*, Agnihotra Press, Poona 1863, 14 pp. (Gav n° 651).
4. *Haripāṭhāce abhanga* Jñānacaksu Press, Poona 1866, 13 pp. (*sarkārī yādī*¹, Feb. 1869).
5. *Haripāṭha*, Māreshvar Press, Poona 1868, 9 pp (*sarkārī yādī*, 1868)
6. *Jñānadevakṛta haripāṭha*, Hari Vinayak Press, Poona 1870, 23 pp. (*sarkarī yadī*, Dec. 1870)
7. *Jñānadevācī gāthā*, éd. B. R. GODBOLE, Jagaddhitecchu Press, Poona Śa. 1799 [1877].
8. *Atha jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, éd. R S GONDALEKAR, Jagaddhitecchu Press, Poona 1879, 16 pp. (*sarkārī yādī*, March 1879).
9. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, éd N A. GODBOLE, Vṛtta Prasāraka Press, Poona 1881 (*sarkārī yādī*, Sept. 1881).
10. *Atha jñānadevakṛta haripāṭha*, éd. Jagannāth RAMCANDRA, Jagmitra Press, Bombay 1885 (*sarkārī yādī*, Dec. 1885).

Il semble que cette dernière édition soit la dernière édition lithographiée datée, la plus ancienne édition typographiée datant de 1871, cf. *infra*.

Autres éditions lithographiées non-datées ·

11. *Jñānadevakṛta haripāṭha*, éd. R. R. SOLANKAR, Granthavardhanak Press, Poona, 16 pp., s d
12. *Śrī jñānadevakṛta haripāṭha abhanga*, Dikṣit Patvardhan Press, Poona., s.d.

On peut ajouter à cette liste une édition lithographiée des *gāthā* de Dñyāndev et d'autres poètes signalée par DATE, *op cit.*, I, p. 518 :

13. *Jñānadevācī gāthā*, éd. R. B. GODBOLE et R. S. GONDALEKAR, Jagaddhitecchu Press, Poona, Śa. 1799 [1877]¹.

§ 3. Éditions typographiées du Haripāṭh

A : Éditions anciennes (1871-1907)

1. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, Ganapat Krishnaji Press, Bombay 1871, 26 pp. (*sarkārī yādī*, Dec. 1871).
2. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, ed. Vitthal SAKHARAM, Agnihotra Press, Poona 1873.
3. *Jñānadevakṛta haripāṭha*. ed. G. V. PATKAR, Vicāradarśaka Press, Malvan 1882, 16 pp.
4. *Śrī Haripāṭha or « Verses in praise of Hari »*, by DÑYĀNDEV, éd. R. S. GONDALEKAR, Jagaddhitecchu Press, Poona 1882, 29 pp. (2^e éd. 1883).
5. *Jñānadevācī gāthā*, ed. R. B. GODBOLE et R. S. GONDHALEKAR, Jagaddhitecchu Press, Poona Śa. 1813 [1901] (Réimpression de l'édition lithographiée de 1877, cf. § 2, n° 13)

Cette édition a été plusieurs fois réimprimée entre 1900 et 1912 Elle contient aussi des abhanga de NIVRTTI, SOPAN et MUKTABĀI.

6. *Jñāneśvaramahārājyācyā abhangācī gāthā*, éd G. N. DATAR, Bombay 1906.

(Les abhanga attribués à « Jñānesvar-mahārāj »² sont rangés par sujet ; le Haripāṭh (27 abhanga) est trouvé pp. 107-112).

(1) Il semble qu'il s'agisse d'une édition distincte de 7 Les deux éditions sont mentionnées séparément par DATE, *op. cit.*, p 218 et 219 L'édition de Godbole et Gondalekar inclut, avec les « gāthā » de Dnyāndev, des poèmes attribués à Nivṛtti, Sopān et Muktabāī

(2) C'est dans cette édition de Datar que l'auteur du Haripāṭha est pour la première fois désigné sous le titre de « Jñāneśvar Mahārāj », titre repris ensuite par V. JOG (B. 9) et AVATE, 3^e éd 1923 (B 11) ; la 1^{re} éd. de Avate était intitulée *Jñānadevakṛta haripāṭha* (A. 7)

7. *Jñānadevakṛta haripāṭha*, éd. T. H. AVATE, Indira Press, Poona Śa. 1829 [1907], 6 pp. (28 abhanga). (Nombreuses réimpressions à partir de 1907)¹ ; 3^e édition Śa. 1854 [1923].

Ces trois éditions, GODBOLE-GONDHALEKAR, DATAR et AVATE donnent un texte presque identique. Toutes trois sont basées sur les éditions lithographiées antérieures, en particulier sur celles de GODBOLE et GONDHALEKAR (cf. *supra* § 2, n^{os} 7 et 13) ; DATAR est le seul à noter quelques rares variantes. Il se distingue de GODBOLE-GONDHALEKAR principalement en ce qu'il supprime l'ovī 4 de la strophe 27 (*nāmamātra japa..*), un des 4 ovī que nous considérons comme interpolés, cf. Introd. 11, § 5) ; AVATE reprend le texte de GONDHALEKAR et DATAR en y introduisant quelques retouches.

B. Éditions postérieures

9. *Śrī jñāneśvaramahārājakṛta haripāṭha va cāngadeva-pāsaṣṭi*, éd. Viṣnubuva JOG, Poona 1919 (Texte et paraphrase en marāṭhī moderne).
10. *Sārtha śrīpañcaratnaharipāṭha va Cangadeva-pāsaṣṭi*, éd. V. G. NADKARNI, 1922 (5^e éd 1958).
11. *Śrī Jñāneśvaramahārāja yācyā abhangācī gāthā*, éd. T. H. AVATE, 3^e éd Śa. 1845 (1923). [Édition standard]
12. *Śrī Jñāneśvaramahārājācī gāthā*, éd. T. N. PANGAL, Poona 1927
13. *Jñāneśvarācī prabhāvaḷe*, éd. L. R. PANGARKAR, Poona 1928.
(Anthologie des œuvres de Jñānesvar et des poètes de son école, avec quelques notes et introduction en marāṭhī. Le Haripāṭh se trouve pp 273-279, en tête de la série des abhanga des saints marāṭhes.)
14. *Premāmṛta arthāt śrījñāneśvaramahārājācyā haripāṭhace bhāvārtha nirūpaṇa*, M. S. SANJHGIRI, Bombay 1929.
Le *Premāmṛta* de SANJHGIRI contient le premier commentaire du Haripāṭh en marāṭhī moderne).
15. *Jñāneśvarāce haripāṭhāce abhanga*, éd. G. R. DHADAPHALE, Poona 1930. (Avec une intéressante paraphrase en marāṭhī moderne).
16. *Śrījñānadevakṛta haripāṭha abhanga va pāṇḍurangāśṭaka*, éd. B. N. TATHE, Poona 1930
17. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga va pandharapurānāṭha*, éd. V. PATHAK, Poona 1931.
18. *Jñāneśvaramahārāja yācī sārtha gāthā*, éd. M. N. JOSHI et V. N. JOSHI dit SAKHARE, 2 vol., Alandi 1934

(1) Les réimpressions ne comptent plus que 27 abhanga

(Cette importante édition inclut le texte et la paraphrase en marāṭhī moderne de tous les abhanga attribués à Dñyānesvar ; le Haripāṭh occupe les pp. 41-52)

19. *Śrījñāneśvaramahārāja yāce samagra grantha*, éd. B. R. KARVA, 2 vol., Nasik 1935.

A partir de 1940, on trouve de très nombreuses réimpressions des éditions antérieures (en particulier JOG, AVATE, SAKHARE), parfois accompagnées d'introductions nouvelles, ainsi :

20. *Sārtha haripāṭha*, éd. V. JOG (cf. *supra*, n° 9), Introd. S. V. DANDEKAR, Poona, s. d.

On trouve encore quelques autres éditions avec commentaire, telles que :

21. *Jñāneśvaramahārāja sārtha haripāṭha*, éd. B. KHAMBE, Poona 1959.

La plupart de ces éditions modernes sont des éditions populaires à très bas prix (« éditions de bazar ») ; telles sont les éditions de ANANTA MAHARAJ, KHANDAVARKAR, GULAB RAO MAHARAJ, M. D. DHARIYA, R. T. YADAV, etc. Il n'est guère possible de les recenser toutes. Leur nombre témoigne pourtant de l'extraordinaire popularité du texte. Toutes, ou presque toutes font suivre le Haripāṭh d'une ou plusieurs *ārāṭī* (cf. Introd., ch. 2, § 2).

Nombre de ces éditions populaires associent en outre le Haripāṭh avec tel ou tel autre poème religieux fréquemment psalmodié dans les assemblées des Vāraṅkarī, que ce texte soit ou non attribué à Dñyānesvar. C'était déjà le cas dans l'édition de V. JOG, citée plus haut (n° 9) qui fait suivre le Haripāṭh du Cāṅgdev-pāsastī. On peut citer encore :

22. *Haripāṭha, sāmpradāyika haripāṭha bhajana*, éd. G. S. RAHIRKAR, Poona 1949 (Inclut, outre le Haripāṭh, un certain nombre d'abhanga attribués à Nāmdev et à Tukārām)

23. *Sārtha haripāṭha va ciraṃjīva-pada*, éd. B. V. N. JOSHI, dit SAKHARE, et R. T. YADAV, Kolhapur, 3^e éd. Śa. 1876 (1954) (Inclut, outre le Haripāṭh, le *Ciraṃjīva-pada*, attribué au poète EKNĀTH)

24. *Sārtha haripāṭha, ciraṃjīva-pada, madalāsā abhanga*, éd. S. SAVANT, Belgaum, s. d.

25. *Jñānadeva tehattī*, éd. R. G. KELKAR dit « DASARAM », Sangli 1952.

26. *Jñānadevacarita, sārtha haripāṭha, sārtha ciraṃjīva-pada va catuḥśloki bhāgavata*, éd. S. G. TAPAMALI, Acalpur 1958.

27. *Haripāṭhāce abhanga ciraṃjīva-pada-saha*, éd. B. L. PATHAK, Bombay 1862.

Un volume particulièrement populaire est un recueil d'hymnes dévotionnels des Vāraṅkarī, incluant, bien sûr, le Haripāṭh :

28. *Vāraṅkarī bhajana-sangraha*, éd. S. V. DANDEKAR, Poona, s. d. (constamment réimprimé).

On trouve aussi des recueils populaires contenant plusieurs « Haripāṭh » attribués à divers saints, outre celui de Dñyāndev (cf. Introd., ch. I, § 2), tel que le recueil de V. N. NADKARNI (cf. *supra*, § 3, B 10), et aussi :

29. *Pañcaraṭṇa haripāṭha*, éd. P. B. PATHAK & Co., Poona, s. d. (Inclut cinq « Haripāṭh » attribués respectivement à Dñyāndev, Eknāth, Nāmdev, Nivr̥tti et Tukārām)
30. *Śrīśaṅkarācāryakṛta haripāṭha, śrījñānadevakṛta haripāṭha, śrīrāmadāsakṛta haripāṭha*, éd. D. K. LIMAYE Poona, s. d. (Inclut les « Haripāṭh » de Śaṅkarācārya, Dñāndev et Rāmdās)

§ 4 Commentaires du Haripāṭh

1. *Premāmṛta* par M. S. SANJHGIRI, 1929 (cf. *supra* § 3, n° 14).
2. *Haripāṭha-dīpikā* par P. S. SUBANDHA, Poona 1942.
3. *Haripāṭha-rahasya* par B. M. PANDITA, Introd. par S. V. DANDEKAR, Poona 1954.
4. *Jñāneśvara-haripāṭhācē spaṣṭikaraṇa* par L. V. PARULEKAR, Introd. par KANE et S. V. DANDEKAR, Poona 1954.
5. *Haripāṭha-vivaraṇa, bhaktisāstra* par D. M. DEGALURKAR, Poona 1959.
6. *Jñāneśācā sandeśa* par V. G. PAI, 1962 (Inclut « *Haripāṭhacavivaraṇa* »).
7. *Haripāṭha-praveśa* par SANTARAM Maharaj, 1964.
8. *Haripāṭha-abhyāsa, adhyātmopaniṣad* par V. C. KELKAR, Sangli 1965 (Contient une Introduction par Kaka Saheb TULPULE sur la « Religion du Nom » dans le Haripāṭh)

Les trois commentaires les plus importants sont *Haripāṭha-dīpikā* [H P D], *Haripāṭha-rahasya* [H P D.] et *Haripāṭha-vivaraṇa* [H P.V.]

§ 5 Traductions du Haripāṭh

a) Sanscrit.

1. *Śrī jñāneśvara-haripāṭha, saṃskṛtam padyamayam bhāvārthatmakam rūpāntaram* par V. V. KALE, Poona 1963.

b) Hindi.

Deux éditions populaires du Haripāṭh (dont les auteurs sont du Gujarat) font suivre chaque abhanga du Haripāṭh d'une paraphrase en Hindi moderne :

2. *Sārtha haripāṭha*, éd. R. G. PATIL s. d.
3. *Haripāṭha*, éd. R. A. MEHTA, s. d.

c) Anglais.

4. *Dnyaneshwar's Haripath or « the Call to Prayer »* dans EDWARDS, J. F. : *Dnyaneswar, the Outcast Brahmin* (cf. *infra* § 11, n° 7).

La traduction anglaise d'EDWARDS, qui est assez faible et approximative, n'est pas originale. L'auteur déclare en effet (p. 276) : « Our own contribution has been limited to weaving together the translations made by Dr. J. ABBOTT and Pandit GODBOLE ». — Nous n'avons malheureusement pas pu retrouver ces traductions.

§ 6. *Dictionnaires Marāṭhī (et comparatifs)*

1. DATE, Y. T., *Mahārāṣṭra śabda-kośa*, Poona 1863.
2. MOLESWORTH, J. T. and CANDY, A *Dictionary of Marathi and English*, Bombay 1857 [D.M.E.].
3. RAJWADE, V. K., *Marāṭhī dhātu-kośa*, Dhulia Śa. 1859 (1931).
4. TURNER, R. L., *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, London 1931.
5. MAHARASTRA KOSA-MANDALA, *Mahārāṣṭra śabda-kośa* (7 vol. & Suppl.), Poona 1932-38 et 1950.
6. KULKARNI, K. P., *Marāṭhī vyutpattikośa*, Bombay 1959.
7. TURNER, R. L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford 1966.
8. KATRE, S. M., *A Comparative Glossary of Konkani*, Calcutta Oriental Journal, vol. 2, n° 1, Oct. 1934.

§ 7. *Langue marāṭhī (principaux travaux)*

1. GRIERSON, G. A., *Linguistic Survey of India*, vol. VI-VIII, 1903-1928 [L.S.I.].
2. GRIERSON, G. A., *On the Phonology of the modern Indo-Aryan vernaculars*, ZDMG XLIX, pp. 393-421.
3. BEAMES, J., *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages in India*, 3 vol., 1872-79
4. HOERNLE, A., *A Comparative Grammar of the Gaudian Languages*, London 1880.
5. BLOCH, J., *La formation de la langue maratthe*, Paris 1920 (trad. marāṭhī par V. G. PARANJPE, Poona 1941) [L.M.].
6. KONOW, S., *Mahārāṣṭri and Marāṭhī*, IA 32, pp. 180 ff.

Autres travaux importants ayant trait à la langue marāṭhī :

7. TURNER, R. L., *Gujarātī Phonology*, JRAS 1921, pp. 329-65, 505-44.
8. BLOCH, *L'Indo-aryen des Veda aux temps modernes*, Paris 1934 (trad. angl. et révision par A. MASTER, Paris 1965).
9. KATRE, S. M., *The formation of Koṅkanī*, Bombay 1942.

§ 8. *Vieux Marāṭhī (principaux travaux)*

1. RAJWADE, V. K., *Jñāneśvarītila marāṭhī bhāṣecē vyākaraṇa*, Dhulia Śa. 1831 (1903).
2. DODERET, W., *Grammar of the Jñāneśvarī* BSOS IV, pp. 543 ff. [G.J.].
3. DAMLE, M. K., *Śāstrīya marāṭhī vyākaraṇa*, Bombay 1925.
4. TULPULÉ, S. G., *Yādavakalīna marāṭhī bhāṣā*, Bombay 1942.
5. PANSE, M. G., *Linguistic peculiarities of the Jñāneśvarī*, Poona 1953. [L.P.J.]. (Inclut un *Index verborum* de la Dñyāneśvarī, se référant au ms. dit « Viprā », cf. Introd., ch. II, § 3).
6. VELINKAR, R. N., *Jñāneśvarīcē śabda-bhāṇḍāra*, Bombay 1959.
7. TULPULÉ, S. G., *An Old Marāṭhī Reader*, Poona 1960 [O.M.R.].
8. MASTER, A., *A Grammar of Old Marāṭhī*, Oxford 1964 [G.O.M.].
9. NENE, H. N., *Jñāneśvarīkālīna marāṭhī va Jñāneśvarīcē vyākaraṇa* dans « Jñāneśvar Darśan », pp. 29 ff.

§ 9. *Prosodie marāṭhī*

1. RAJWADE, V. K., *Marāṭhī chaṇḍa*, Poona 1926.
2. VEKANKAR, H. D., *Apabhraṃśa and marāṭhī metres*, New IA, I (1938-39), pp. 215 ff.
3. KULKARNI, V. M., *Vṛttē va alamkāra*, Poona 1942.

§ 10. *Littérature marāṭhī (principaux travaux)*

1. MACNICOLN, NICOL, *Psalms of Maratha saints*, Calcutta 1919.
2. BHAVE, V. L., *Mahārāṣṭra sārvasat*, 1^{re} éd. Kolhapur 1893 ; 5^e éd. 1963.
3. PATWARDHAN, W. B., *Wilson Philological Lectures*, Poona 1917.
4. NADKARNI, M. K., *A Short History of Marathi Literature*, Baroda 1921.
5. PANGARKAR, L. R., *Marāṭhī vāṅgmaya itihāsa, Jñāneśvara-nāma-devācā kāla*, Bombay 1932.
6. *Mahārāṣṭra jñāna-kośa*, éd. KETKAR Pt XX, Poona 1929.

§ 11. *Dñyāneśvar et Dñyāṇdev*

1. GONDALEKAR, R. S., *Nāmadevakṛta jñānadevacyā samādhice abhanga* (lithogr.) Jagaddhitecchu Press, Poona 1871.
2. BHARADVAJ, R., *Jñānadeva va jñāneśvara* (coll. art. publiés dans « Sudhārak » 1898-99), Poona 1931.

3. BHINGARKAR. R, *Jñāneśvara yāca kālanirnaya va samṁksipta caritra, bharadvājās ullara*, Poona s. d
4. PATWARDHAN, Wilson..., cf. *supra*, § 10, n° 3.
5. NATESAN, *Shri Dnyaneshwar, a sketch of his life and teachings*, Madras 1918.
6. DHANESHWAR, J. D., *Jñānadeva kī jñāneśvara?*, « Jñānesvar » D 11, 1, pp. 194 ff.
7. EDWARDS, F. J., *Dnyāneshwar, the outcast Brahmin*, Poona 1941.
8. DANDEKAR, S V., *Śrī Jñānadeva*, Poona 1941.
9. *Śrī jñāneśvara-darśana* (ouvrage collectif), introd. par S. V. DANDEKAR, 2 vol.
10. BAHIRAT, B. P., *The philosophy of Jñānadeva*, Pandharpur 1956.
11. LONDHE, D. G., *The Philosophy of Jñānadeva*, Proc. of the Indian Philos. Congress, 1926, pp. 297 ff.
12. KULKARNI, P D., *Were Jñāneśvara and Nāmadeva contemporaries?* ABORI VI Pt 2 (1925), pp. 67 ff.
13. DESHPANDE, Y. K., *Śrī Jñāneśvara āṇi mahānubhava*, « Jñānesvar Darśan » I, pp. 199 ff.
14. MIRIKAR, N. Y., *Jñāneśvarācā nātha-pantha*, « Jñānesvar Darśan » I, pp 40 ff.
15. RANADE, R. D., *Jñāneśvara āni hindi santa-kavi*, « Prasād » Aug. 1947.

§ 12 *Le Haripāṭh et les abhanga*

(Éditions, Commentaires, Traductions, cf *supra*, §§ 2-5)

1. GAJENDRAKAR, K. V., *Śrī Jñāneśvaramahārājāce abhanga*, « Jñānesvar Darśan » I, pp. 307 ss
2. GAYKAIVARI, G. R., *Śrī jñānadevāciyā haripāṭhatila śikavanē*, « Jñānesvar Darśan » II, pp. 276 ff.
3. PANGARKAR, L R., *Haripāṭhāce abhanga*, « Mumukṣu » March 1932, pp. 4 ff.

§ 13. *La Bhakti au Maharashtra et au Karnatak* (travaux importants)

1. MACNICOLN, Nicol, *Psalms ..*, cf. *supra*, § 10, n° 1.
2. RANADE, R. D., *Mysticism in Maharashtra* (History of Indian Philosophy VII), Poona 1933
3. ABBOTT, J E. and GODBOLE, N. R., *Stories of Indian saints, an English translation of MAHIPATI'S Bhakta-vijaya* (« The Poet-saints of Maharashtra, n° 9), Poona 1933.

4. STEVENSON, H , *An account of the Buddho-vaiṣnavas of the Deccan*, *JRAS* 1843, pp. 64 ff.
5. DANDEKAR, S. V., *Vāraṅkarī panthā-cā itihāsa*, Poona, 1^{re} ed. 1927.
6. KHARE, G. P., *Śrī Viṭṭhala āṇi paṇḍharapūra*, Poona, 1^{re} éd. 1938.
7. TULPULE, S. G., *Pañca santa-kavi*, Poona 1948.
8. DELEURY, G , *The cult of Viṭṭhobā*, Poona 1960.
9. SHARMA, Pandurang : plusieurs articles dans « Citramaya Jagat », 1922-23.
10. DESHPANDE, S. Y , *Mahānubhāvīya marāṭhī vāṅgmaya*, Yeotmal 1925.
11. KARMARKAR, A. P., *A cultural history of Karnatak*, Dharwar 1947.
12. KARMARKAR, A. P. & KALAMDANI, N. B., *Mystic teachings of the Haridasas of Karnātak*, Dharwar 1939.
13. RANADE, R. D., *Mysticism in Karnatak*.
14. BENDRE, V. C., *Dehū-darśana*, Poona 1951

TEXTE

॥ श्री ॥

[11]

देवाचिये^१ द्वारी । उभा क्षण^२भरी ।
तेणे मुक्ती चारी^३ । साधियेल्या^४ ॥ १ ॥

हरी^५ मुखे^६ म्हणा । हरी मुखे म्हणा ।
पुण्याची गणना । कोण करी ॥ २ ॥

असोनी संसारी । जिव्हे^७ वेग^८ करी ।
वेदशास्त्र उभारी । वाहे^९ सदा ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । व्यासाचिये^{१०} खुणे^{११} ।
द्वारकेचे^{१२} राणे^{१३} । पाडवा घरी ॥ ४ ॥

१. C, G, J, M -चिया; Av. -चिये. २. B, H, P क्षण-; Av. क्षण-. ३. A चान्हि; D, F चन्हि; C, G, I, Q च्यारि, च्यारी; H, L च्यान्हि, च्यान्ही; P च्यारहि; Av. चारी. ४. B -येले; C, H, I, Q -यल्या; G -लिया; Av. -येल्या. ५. A, C, F, G, J, L, M, N, O हरि; I, K, Q हारि; D हारी; Av. हरि. ६. I, Q मुखि, मुखी; H मुख; Av. मुखे. ७. B, E, J, K, L, P, Q आ-; Av. अ-. ८. B -व्हो; Av. -व्हे. ९. N वेगु; Av. वेगु. १०. C *ibid.*; O बाहे; B राहे; P बहेर; H, I, K, Q वाह्ये; A, D, F, I, J, L, R बाह्य; M, N बाह्या; Av. बाह्या. ११. C, G -चिय; B, J- चिया; O -चीहि; Av. -चिये. १२. F, J, O, P, Q R -ण; B, P -गा; Av. -णे. १३. B, J, P, Q -क रागा; Av. -के राणे.

[2]

चहुवेदी जाण^१ । शडशास्त्री^२ कारण ।

अठराही^{४ ५} पुराण^६ । हरिसी^७ गाती ॥ १ ॥

मथुनी^{८ ९} नवनीता^{१० ११} । तैसे^{१२} घे अनंता ।

वाया^{१३} वेर्थ^{१४} कथा । सांडी^{१५} मार्ग ॥ २ ॥

येक^{१६} हरी^{१७} आत्मा । जीवी-सिबी-समा^{१८} ।

वाया^{१९} तु^{२०} दुर्गमा^{२१} । न घाली^{२२} मन ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा^{२३} पाठ । हरी^{२४} हा वैकुण्ठ ।

भरला^{२५} घनदाट^{२६} । हरी^{२७} दीसे ॥ ४ ॥

१. D जाणा; H जान; L जाणे; Av. जाण. २. B, P शेड-; D, F, H, K, M, N साहि-(-ही); Q साई-; J साहा-; G सा-; O पड-; Av. साहि-. ३. B, G, J -स्त्र; K -स्त्रा; Av. -स्त्री. ४. B, F, I, J, K, L, P, Q आ-; Av. अ-. ५. G, H, I, K -ट; Av. -ठ. ६. A, D, J, L, Q-गे; C -न; M, N -गे; Av. -णें. ७. I, K, Q हारिसि (-सी); Av. हरिसी. ८. F, G, H, J, M, N, O मं-; Av. मं-. ९. B, C, J -थो-; Av. -थू-. १०. F, G, J, Q -नि; Av. -नि. ११. C, H, K -त; Av. -ता. १२. J, K, L, P आ-; Av. अ-. १३. B, *ibid.*; C वर्थ; H व्यर्थ; ds tous les autres ms व्यर्थ; Av. व्यर्थ. १४. M, N -गु; Av. -गु. १५. M, N एक; Av. एक. १६. C, F, J, K, M, N, O, P, Q हरि; B हारी; Av. हरी. १७. K, L *ibid.*; J-सीवि; L, H, Q जीवसीव; G, P जीवसिवा; A, I, O जीवीशीवी; B -शीव; F, M, N, R -शिव; Av. शिव. १८. H, J, K समान; Av. समा. १९. M, N तू; Av. तूं. २०. A, B, D, F -म; Av. -मा. २१. B, C, D -व; Av. -वा. २२. B, G -ट; Av. -ट. २३. C, I, P *ibid.*; B, C, F, G, H, K, L, M, N हरि; D, J, O हारि; Av. हरि. २४. A, H, J, P -ट; Av. -ठ. २५. A, B, D, H -वट; Av. -वाट. २६. A, I, P *ibid.*; C, J हारि; ds tous les autres ms हरि; Av. हरि. २७. A, B, J, P *ibid.*; ds tous les autres ms दिसे [exc. C दसदीशा, K दाहीदिशा]; Av. दिसे.

[3]

त्रिगुण असार^१ । निर्गुण हे^२ सार ।
सारासार विचार^३ । हरिपाठ ॥ १ ॥

निर्गुण सगुण । गुणाचे अगुण^४ ।
हरिवीण मन । वेर्य^५ जाण ॥ २ ॥

अव्यक्त^६ निराकार^७ । नाही ज्यासी आकार^८ ।
जेशुनी चराचर^९ । त्यासी भजे^{१०} ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी ।
अनंत जन्मौनी^{११} । पुण्य होय^{१२} ॥ ४ ॥

१. A ही सार, C हे सार; ds tous les autres ms. असार, आसार; Av. असार. २. A ही; Av. हें. ३. *passim* विचार, विच्चार, वीवार, विच्चार; Av. विचार. ४. D अव-; J, K आव-; ds tous les autres ms. अगुण, आगुण; Av. अगुण. ५. A, D, L *ibid.*; I, K जाणा; F जाणे; B, G, H जाये; C, M, N, R जाय; Av. जाय. ६. I, K, L, O, P अव्यक्त. ७. *passim* निराकार, नीराकार; Av. निराकार. ८. C, H, K, L, R *ibid.*; B ज्या, O जे; A, P, F, J, M, N त्या; G हा; I सा; Av. त्या. ९. *sic* ds tous les ms; p ê. आधार? १०. B, H चेराचेर; Av. चराचर. ११. A मूळ त्यासी; B, H, M, N, P, R हरिसी भजे; O हरि दिसे; Av. हरिसी भजे. १२. B, F जन्मनी; I, L, N, P जनमानी; H जेन्मानी; M जन्मोनी; C, D, J जन्मतरी; G, K जन्मी; A, O पुण्य-जन्मी. १३. A, O तरीच होय; K पुण्य तरिच होय; Av. पुण्य होय.

[4]

भावेवीण भक्ती । भक्तिवीण मुक्ती ।
बळेवीण शक्ती । बोलो नये ॥ १ ॥

कैसेनी दैवत । प्रसन्न त्वरीत ।
 उगा राहे निवांत । सीणसी वाया ॥ २ ॥
 सायास करिसी । प्रपंच दिननिसी ।
 हरिसी न भजसी । कवण^४ गुणे ॥ ३ ॥
 ज्ञानदेव म्हणे । हरिजप^५ करणे ।
 तुटले धरणे । प्रपंचाचे ॥ ४ ॥

१. C, H, P, R शेक्तीं. २. M, N, R शिणसी, Av. शिणसी. ३. *passim* दिननिसी, दीन-
 निसी, दिननिशी; Av. दिननिशी. ४. A *ibid.*; J कवण; ds tous les autres ms, कवण्या, कोण्या;
 Av. कोण्या. ५. B, H, P जेप; Av. जप.

[5]

योगयाग विधी । येणे नव्हे सिद्धी ।
 वायाची उपाधी । करिसी मना^२ ॥ १ ॥
 भावेवीण देवो^३ । नकळे नीसंदेहो^४ ।
 गुरुवीण अनुभव^५ । कैसा चढे^६ ॥ २ ॥
 तपेवीण दैवत । दिधल्यावीण प्राप्त ।
 गुजेवीण हीत । कवण सांगी^७ ॥ ३ ॥
 ज्ञानदेव सांगत^८ । दृष्टांत हे मात ।
 साधुचा^९ सांगात^{१०} । तरुणोपाय^{११} ॥ ४ ॥

१. B, R नोहे; L, P नोव्हे; D नये; Av. नव्हे. २. O *ibid.*; A, J करिसी जना; ds tous les autres ms दमधर्म; Av. दंभधर्म. ३. D, E, F, G, J, P *ibid.*; [-वो = वहो ?]. ४. O सदेहो; A, G, L, M, N नीसदेह; ds tous les autres ms सदेह; Av. निःसंदेह. ५ *ibid.*; ds ts les ms; भव = भो [व्हो] ६. K, L, M, N, R कळे; Av. कळे. ७. A, D et *passim* दी- . ८. O सागि; A जाणे; Av. सांगे. ९. A, B, P, म्हणे, E, J, M, N, R सांगे; D, F, G, I, K, L शांत; O शाती, Av. सांगे. १०. A *ibid.*; B, F, M, N, P, R दृष्टाताची; J ता-च्या; E, G, H, I, K [ता]या दृष्टात; L दृष्टान्ता-चे; Av. दृष्टांताची. ११. I, J, O मत्ते, मते; Av. मात. १२. B, H, I, J, K -च्य; Av. -चे. १३. A *ibid.*; I, J, O, P, R सागते, सागते; M, N संगती, सागती; Av. संगती. १४. A, K, O *ibid.*; ds tous les autres ms तरणोपाय; Av. तरणोपाय.

[6]

साधुबोध जाला । नुरोनिया^१ ठेला ।

ठाईच मुराला । अनुभव ॥ १ ॥

कापुराची वाती । उजळली जोती ।

ते ठाई^२ समाप्ती । जाली जैसी^३ ॥ २ ॥

मोक्षरेखे^४ आला । भावे^५ विणटला ।

साधुचा अंकिला^६ । हरिभक्त ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा^७ गोडी । संगती सज्जनी ।

दीसे^८ जनी वनी । आत्मतत्त्व^९ ॥ ४ ॥

१. B *ibid* ; F मुरुनिया; P उरोनीया; D उरोनी; E, H, J पुरोनीया; F, O मुरुनिया, मुरोनिया, K, L, M, N निरोनीया, A नीवात-ची, Av. निरोनिया. २. A *ibid* ; B ते ठाई-ची; ds tous les autres ms. [ते] ठाई-च, Av. ठायीच. ३. O कैसि, Av. जैशी. ४. O, J- रेखी; B, P- रेखा; E -रेख, D -रेचे; ds tous les autres ms -रेखे, Av. रेखे. ५. B *ibid.*; A तो मोदे; ds tous les autres ms भाग्ये (-ग्ये), I भाग्येची नटला, Av. भाग्ये. ६. A, D, E अखीला, Av. अंकिला. ७. D, G, H -देव; Av. देवा. ८. B गोडी, D, F, G, I, K गोड, ds tous les autres ms गोडी; p. ê. सूनी ? ; Av. गोडी. ९. A *ibid.*; ds tous les autres ms हरि दीसे; Av. हरि दिसे. १०. A, B, *ibid.*; ds tous les autres ms -त्वी; Av. त्वी.

पर्वताप्रमाणे । पातक करणे ।

वज्रलेप होणे । अभक्तासी ॥ १ ॥

नाही ज्यासी भक्ति^१ । ते^२ पतीत अभक्त ।

हरिसी न भजत । दैवहत ॥ २ ॥

अनंत वाचाळ । बरळती बराळ ।

त्या कैसेनी दयाळ^३ । [पाविजे^४] हरी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा प्रमाण । आत्मा हा निधान ।

सर्वाजीवी^५ पूर्ण । नादे येक ॥ ४ ॥

१. ds tous les ms -क्ति, क्ती [= क्त *metri causa* ?]; Av. -क्ति. २. I, K, M, N तो; Av तो. ३. F, H, M, N गोपाळ; Av. गोपाळ. ४. B, O पावेल; H, F आकळे; Q केवी; R न पवे; ds tous les autres ms पावे, Av. पावे. ५. D सर्वा जीवा, L, M, N, R सर्वाघाटी (-टी); Av. सर्वाघटीं.

[४]

संताची संगती । मनोमार्ग-गती ।

आकळावा श्रीपती । येणे पंथे ॥ १ ॥

रामकृष्ण वाचा । भाव हा जीवाचा ।

आत्मा जो शिवाचा । रामजप^३ ॥ २ ॥

येकतत्त्व-नाम । साधार्वे^१ साधन ।

द्वैताचे बंधन । न बाधिजे ॥ ३ ॥

नामामृत-गोडी । वैष्णवा लाधली ।

योगिया साधली । जीवनकळा ॥ ४ ॥

सत्वर उच्चार । प्रल्हादी बीबला ।

उद्धवा लाधला^४ । कृष्णजा[त]^५ ॥ ५ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । नाम हे सुलभ ।

सर्वही^६ दुर्लभ । विरळा जाणे ॥ ६ ॥

१. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms -चे(-चिये); Av. -चे. २. B, H, P, Q जपे; E, I, J, L जपे; F जपे; K -कृष्ण; Av. जप. ३. A, O *ibid.*; B साधीते; F, J साधिसि; ds tous les autres ms साधिति, साधीती [साधिजे ?]; Av. साधिती. ४. B, D, F, H, I, J, K, P साधला, साधिला; Av. लाधला. ५. A कृष्णज्ञाता; B करणदाता; D हा सुजाण; E, F, G, H, I, J, K, P कृष्णजाता; L, M, N, O, R कृष्णदाता; Av. कृष्णदाता. ६. A *ibid.*; I सर्वत्री; B, D, M, N, P, R सर्वत्र, सर्वत्रा; F, G, H, J, K, L, O, Q सर्वत्री; Av. सर्वत्र.

[9]

विष्णुवीण [जाण]^१ । वेर्थ त्याचे ज्ञान ।

रामकृष्णी मन । नाहि ज्याचे ॥ १ ॥

उपजोनी करंटा । नेणे अद्वैतवाटा ।

रामकृष्णी पैठा । कैसेनी होय ॥ २ ॥

द्वैताची झाड[ण] । गुरुवीण^३ ज्ञान^४ ।
कैसेनी^१ कीर्तन । [घडवे^६] नामी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणें । सुगर्म हे ध्यान ।
नामापाठी^{१०} मौन^९ । प्रपंचाचे ॥ ४ ॥

१. B, जेवे; E, H, K, O, P, Q जेव; G जाव; ds A et tous les autres ms जप; Av. जप. २. झाडण = झाडणें [-णें = -ण *metri causa*]; ds tous les ms झाडणी; Av. झाडणी. ३. गुरुगम्य; Av. गुरुविण. ४. A, B, G ज्ञानी; Av. ज्ञान. ५. A, G तयासी; D, E, F, I, J तया कैसे; B त्या कैसे; I, K तया कैसेनि; L तया कैसेनि; P त्या कैसेनी; M, N, O, Q तया कैसे; Av. तया कैसे. ६. A, R घडे; G न घडे; J, K घडले; ds tous les autres ms घडेल; Av. घडेल. ७. -णे = -ण *metri causa*; Av. जे. ८. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms सगुण; Av. सगुण. ९. D, E, G, M, N, P, R -पाठ; I -पाठे; Av. पाठ. १०. B, F, G, I, J, K, L, O, Q मौन्य; Av. मौन.

[10]

त्रीवेणी-संगमी । नाना तीर्थ-भ्रमी ।
चीत नाही नामी । तरी^१ वेर्थ ॥ १ ॥

नामासी विन्मुख । तो नर पापिया ।
हरिवीण धावया । नपवे कोणही ॥ २ ॥

पुराण प्रसिद्ध । बोलिले वाल्मिक ।
नामे तिन्ही लोक । उद्धरती ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । नाम[जपा]हरिचे
परंपरा त्याचे । कुळ शुद्ध ॥ ४ ॥

१. A *ibid.*; F, H, K आववे; ds tous les autres ms तरी ते; Av तरि तें.

[11]

हरि-उच्चारणी । अनंत पापरासी ।
जातील लयासी । क्षणमात्रे^१ ॥ १ ॥

वृण अग्निमेळे । समरस जाले ।
तैसे नामे^२ केले । जपता हरी ॥ २ ॥

हरि-उच्चारणी^३ । मंत्र पै अगाध ।
पळे भूतबाध^४ । भेणे तया^५ ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । हरी माझा समर्थ ।
न करवे^६ अर्थ । उपनिशदा ॥ ४ ॥

१. B, F *ibid.*; ds tous les autres ms -त्रे (-त्रे); Av. त्रे. २. B, H नाम; E, J, K नामी (-मि); Av. नामे. ३. B, D, F, I, J, M, N -णे [णी = ण-ही ?]; Av. -णी. ४. M, N, R हा; Av. हा. ५. A, B, E, I, J, K, O, Q, R -घा; Av. -घ. ६. B *ibid.*; F. तेयो; I, Q तेणे (-णें); A येथे; ds tous les autres ms तेथे (-थें); Av. तेथें. ७. B, D करावे; O कळे हा; Av. करवे.

[12]

तीर्थव्रत-नेम^१ । भावेवीण सिद्धी ।
वायाची उपाधी । करिसी जना ॥ ८ ॥

भावबळे [कळे] । येन्हवी नकळे ।
करतळी आकळे । कैसेनी हरी ॥ २ ॥

पारजाचा रवा । घेता भुमिवरि ।
यत्न परोपरी । साधन तैसे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । निवृत्ती निधान ।
दिधर्ले संपूर्ण । माझे हाती ॥ ४ ॥

१. G, O नेमे; D नेमी; Av. नेम. २. O कसि; Av. करिसी. ३. O, G भावे-; Av. भाव-. ४. Ds tous les ms, आकळे; Av. आकळे. ५. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms, आवळे(आंवळे); Av. आंवळे. ६. A कैसा; B, K जैसा; O वैसेनी; ds tous les autres ms तैसा; Av. तैसा. ७. K *ibid.*; A-ने खुण, ds tous les autres ms निवृत्ती(-वैती)निर्गुण; Av. निर्गुण. ८. A, K-ली; D, G, H, J, O -ला; Av. -लें. ९. B, O, N-इया, D ज्ञा; ds tous les autres ms -झे; Av. -इया.

[13]

समाधी हरिची । समसुखेवीण ।
न साधिजे जाण । द्वैतबुद्धी ॥ १ ॥

बुद्धिचे वैभव । आण नाही दुजे ।
येक्या केशवराजे । सकळसिद्धी ॥ २ ॥

सिद्धि-रिद्धि-निधी । अवधीच उपाधी ।
जव परमानंदी । मन नाही ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी^६ [मन^७] । रमले समाधान ।

हरिचे चीतन^८ । सर्वकाळ ॥ ४ ॥

१. O *ibid.*; ds tous les autres ms साधेल; Av साधेल, २. F, I, L, M, N केशी-
राजे; Av. केशीराजें. ३. O *ibid.*; A सीढी-वीधी-रीढी; D सीढी-वीधी; K सिद्धि-निद्धि;
Av. ऋद्धि-सिद्धि-निधी. ४. A, K *ibid.*; O अवघिची; Av अवघीच. ५. M, N, R जव त्या;
Av. जंव. ६. B, D, R -देव; O -देवे; K, Q -देवा; Av. देवीं. ७ O रमे; B म्हणे; ds
tous les autres ms रम्य; Av. रमलें. ८. A कीर्तन; Av. चितन.

[14]

नित्यसत्यमित^१ । हरिपाठ ज्यासी ।

कळिकाळ त्यासी । न पाहे दृष्टी ॥ १ ॥

रामकृष्ण-उच्चार^२ । अनंतरासी तप ।

पापाचे संकल्प^३ । जळती पुढे ॥ २ ॥

हरी हरी हरी । हा मंत्र शिवाचा ।

म्हणती जे वाचा । तया मोक्ष ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणै^४ । नारायण-नामै^५ ।

पाविजे उत्तम । निजस्थान^६ ॥ ४ ॥

१. O, M, N, R *ibid.*; A मीथ्या; *passim* अमित्य, आमित्य; Av. सत्यामित. २. A
उच्चारण; B नाम; Av. उच्चार. ३. A, O *ibid.*; D रे कल्प; ds tous les autres ms कळप
(I रे कळप); Av. कळप. ४. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms पळती; Av. पळती.
५. O. B त्यासी; Av. तया. ६. L, M, N, P, Q, R पाठ, पाट; Av. पाठ. ७. A, D *ibid.*; J
नामी; ds tous les autres ms नाम; Av. नाम. ८. A, B, D, J, P. नानास्थाने;
Av. निजस्थान.

[15]

येकनाम^१ हरी । द्वैत-भाव^२ दुरी ।
अद्वैत-कुसरी । विरळा जाणे ॥ १ ॥

समबुद्धी धेता । समान श्रीहरी ।
शम-दम-वारी^३ । हरी जाला ॥ २ ॥

सर्वाघटी राम^४ । देहादेही येक ।
सूर्य प्रकाशक । सहस्ररस्मी^५ ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी^६ चीत^७ । हरीपाठ-नेमा ।
मागिलिया जन्मा । मुक्ती जाली^८ ॥ ४ ॥

१. B, D, E, O हारी; Q हारि; ds tous les autres ms हरि, हरी; Av. हरी. २. A *ibid.*; ds tous les autres ms -नाम, Av. नाम. ३. G, O, R *ibid.*; K दमादी वरि; J दम वैखरी; ds tous les autres ms दम-वैरी; Av. दमावैरी. ४. B, O नाम; Av. राम. ५. D, E, H, J, K, L, P, Q *ibid.*; A ष्मी, B, F, G, M, N, O, R-इमो; Av. इमी. ६. A, F, H, I, L, O *ibid.*, D, E, P, Q -देवा, G -देव, Av. देवा. ७. K, M, N, R-ती (-ती); Av.-ती. ८. B, G, J *ibid.*; O, D मुक्त जाला; A, F, H, I, K, L, M, N, P, Q, R मुक्त जालो (जालों); Av. मुक्त झालों.

[16]

हरीनाम^१ जपे^२ । तो नर दुर्लभ ।
वाचेसी सुलभ । रामकृष्ण ॥ १ ॥

रामकृष्णनामे^३ । उन्मनी साधिली ।
तयासी लाधली । सकळसिद्धी ॥ २ ॥

सिद्धि-बुद्धि-धर्म । हरिपाठी आला ।

प्रपंच निमाला । साधुसंगे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी राम- । कृष्णनामी ठसा ।

येथे दसदिसा । आत्मराम ॥ ४ ॥

१. A, J, P, R हरिनाम बुद्धि; K हरि मुखी; Q हरि जपे बुद्धि; Av. हरि बुद्धि जपे
२. A, D, G, H, K, O, Q जप; B, F जेपे; I जपतो; J जपति; P जेपे; Av. जपे.
३. A जपे; D मने; O नाम; F, J, K, M, N, P, R नाम(-मी); Av. नामी. ४. A, B, E
-पाठ; -पाट; I, L -पाठे; Av -पाठी. ५. A *ibid.*; E जाले; ds tous les autres ms आले;
Av. आले. ६. A, D *ibid.*; B -चे; ds tous les autres ms -ची; Av. -ची. ७. A *ibid.*;
D, E, G, H, I, J, L, O, P, R निमाले, नीमाले; F निघाले; K, M, N, P, Q निवाले; Av.
निवाले. ८. A *ibid.*; ds tous les autres ms नाम; Av. नाम. ९. A *ibid.*; B, D, F, H,
J, M, N रामकृष्ण; E, G, I, K, L, N, R रामकृष्णि (-ष्णी); Av. रामकृष्ण.

[17]

हरिपाठ कीर्ती । मुखे जरी गाय ।

तरी पवीत्र होय । देह त्याचा ॥ १ ॥

तपाचै सामर्थ्ये । तपिनला अमूष ।

तो चीरंजीव कल्प । वैकुंठी नादे ॥ २ ॥

पितृ-माता-भ्राता । सगोत्र अपार ।

चतुर्भुज नर । होउनी ठाती ॥ ३ ॥

ज्ञान गुढगम्य । ज्ञानदेवा लाधले ।

निवृत्तीने दिधले । मार्गे हाती ॥ ४ ॥

१. O, G, I, J, L, P, Q मुखी; B, D, E मुख; Av. मुखे. २. A, B, E, J, O *ibid.*; A तन्हीच पवीत्र; D, I तरिपवित्रच; F, G, H, K, M, N, P, Q. R तरि पवित्र-ची; Av. पवित्रचि होय. ३. -चे [-चा] ds tous les ms (exc. Q -चि); Av. चे. ४. M, N, O, P *ibid.*; Q साधनें; ds tous les autres ms सामर्थ्य [=सामर्थ्ये]; Av. सामर्थ्ये. ५. A तपला; B तपीनेले; M, N, P तपिन्नला; Av. तपिन्नला. ६. G, J *ibid.*; A, B, D, I, K, L, O, Q राहती [राहाति]; E टाली; F ठेला; H. ठाके; M, N, R ठेले; P राहे. Av ठेले. ७. A गुह्य; ds tous les autres ms गुड, गुढ-; Av. गूढ-. ८. B, E नीवृत्तीन; ds tous les autres ms -ने; Av. निवृत्तीने. ९. B, M, N -झ्या; Av. -झे.

[18]

हरिवंशपुराण^१ । हरिनाम-कीर्तन^२ ।

हरिवीण सज्जन^३ । नेणे काही ॥ १ ॥

त्या नरा लाधले । वैकुंठ जोडले ।

सर्वही^४ घडले । तीर्थाटण ॥ २ ॥

मनोमार्गे गेला । तो येथे^५ मुकला ।

हरि[वाटी]^६ स्थीरावला । तोची धन्य ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा गोडी । हरिनामाची जोडी ।

रामकृष्णी^७ आवडी । सर्वकाळ ॥ ४ ॥

१. I, O -णे; ds tous les autres ms -ण; Av. -ण. २. H, M, N संकीर्तन; Av. संकीर्तन. ३. K *ibid.*; O आण; E सौजन; H सैज्जने; ds tous les autres ms सौजन्य; Av. सौजन्य. ४. A, H *ibid.*; ds tous les autres ms सकळहि (-ही); Av. सकळही. ५. O, G तो येथेची; F, K, R तो तेथेची; Av. तो येथे. ६. A -पंथे; D, E, P पाठ; ds tous les autres ms -पाठी (-ठी); Av. -पाठी. ७. B, D, E, F, H, K, O, R -कृष्ण; Av. -कृष्णी.

[19]

वेदशास्त्रपुराण^१ । श्रुतिचे वचन ।
येक नारायण । सार [तया^२] ॥ १ ॥

जप-तप-कर्म । हरिवीण धर्म ।
वाउगाची नेम । वेर्थ जाय ॥ २ ॥

हरि[वाटै] गेले । ते निवांत^३ ठेले ।
भ्रमर गुंफले^४ । सुमनकळिके ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी मंत्र । हरिनामाचे शस्त्र ।
यमे कुळ-गोत्र । वर्जियेले ॥ ४ ॥

१. E, F, H, K, P, Q *ibid.*; I, J, O पुराणे; A प्रमाण; Av. प्रमाण. २. A जया; B जेपे; D, G, M, Q जप, F, I, J, L, N जपा; H, P जेपा; K जपि, Av. जपा. ३. A, I, N-पाठे (-ठे); B, D, E, H, L, P पाठ, पाट; G, K, J, M, Q, R पाठी, पाठी, (-टी); Av. -पाठे. ४. A, M, N, O, P, R निवांतची; Av. निवांतचि. B, D, E, G, F, H, I, J, K, L, Q राहिले, Av. ठेले. ६. A *ibid.*; O गुफीयले, B, K, L, M, N, R गुंतले; Av. गुंतले. ७. G, K, *ibid.*; L, M, N, R यमकुळ; O यमकळी; A यमकाळे; B यमकाळ; Av. यमकुळ.

[20]

नामसंकीर्तन^१ । वैष्णवाची जोडी ।
पापे अनंत कोडी । गेली त्याची ॥ १ ॥

अनंत जन्माचे । तप येक्य नामै ।
सर्वमार्गा सुगम । हरिवाट ॥ २ ॥

योग-याग-क्रीया । धर्माधर्म माया ।
ते गेली वीलया । हरिपाठ ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी [येईना] । योग-क्रीया-धर्म ।
हरिवीण नेम । नाही दुजा ॥ ४ ॥

१. H, O, Q - नी; Av. न. २. A कुळी; B, K कोठी; D कोडी; R गोडी; Av. कोडी.
३. A *ibid.*; E, P नाम जाण; ds tous les autres ms एक नाम; Av. एक नाम. ४. A, B, D सुगम; ds tous les autres ms -म; Av. सुगम. ५. J *ibid.*; A, F, G, I, K, L -पाठे, -पाटे; B, D, E, O, P, Q, R -पाठ; Av. -पाठ. ६. B, K, M, N, O *ibid.*; A, D, F, G, H, I, J, L योग-यज्ञ; E योगयज्ञे; Q यज्ञ-याग; Av. योगयाग. ७. A, O *ibid.*; B ते गेला; H, L, P, R ते गेले; M, N गेले ते; Av. गेले ते. ८. B, H, K, O, R -पाठ, -पाट; M, P, R -पाठी; Av. -पाठे ९. B येइ ने; P येता; ds tous les autres ms यज्ञ, येज्ञ; Av. यज्ञ.

[21]

कालवेळ नाम^१ । उच्चारणी^२ नाही ।
दोन्ही पक्ष^३ पाही । उद्धरती ॥ १ ॥

रामकृष्ण-नाम । सर्वादोषा हरण ।
जडजीवा तारण । हरी येक ॥ २ ॥

नाम हरी^४ सार । जिह्वा जे^५ नामाची ।
उपसा त्या दैवाची । कोण वाणी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा सांग । हरी जाला पाठ ।

पूर्वजा वैकुण्ठ- । मार्ग सोपा ॥ ४ ॥

१. A नामी; Av. नाम २. A, O *ibid*; ds tous les autres ms -रिता (-ती); Av रितां. ३. B, D, F, G, J, K, O, P पक्षी; Av. पक्ष. ४. O, D राम-हरी; P, R हरि-नाम; K, L रामकृष्ण-हरी, Av नामहरी. ५. Q *ibid.*; A, B, F, G, H, I, L, O, P हे; D रे; E, K, M, N, R या; J ही; Av. या. ६. B *ibid*; A, D जाला नाम-पाठ; G, H जाला नामी पाठ; O हरि जाला पाठ; ds tous les autres ms जाला हरि पाठ; Av. झाला नाम पाठ.

[22]

नित्य [नाम-नेमी] । तौ प्राणी दुर्लभ ।

लक्ष्मी-वल्लभ । तयाजवळी ॥ १ ॥

नारायण-हरी । वाचे जो उच्चारि ।

भुक्ती मुक्ती चारी । त्याचें घरी ॥ २ ॥

हरिवीण जन्म । नर्कची तौ जाणा ।

यमाचा पाहुणा । प्रत्यक्ष होय ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव पुसे । नीवृत्तिसी चाड ।

गगनाहुनी वाड । नाम आहे ॥ ४ ॥

१. A राम-नाम; O नेम-वाणी; P नेम ज्यासी; D नेम नैमित्य; ds tous les autres ms नेम-नामी; Av. नेम-नामी. २. G, H, I, J, K, O, Q, R ते; Av. ते ३. A, B, K, *ibid.*; Q वाचेसी उच्चारि; ds tous les autres ms नारायण हरी (*bis*); Av. नारायण हरी. ४. K, M, N त्याच्या; Av. त्यांच्या. ५. A *ibid.*; B, K, L नरक तोची; G, Q तोची नरक; D, E, F, H, I, J, M, N, O, R नरक [नर्क] पै; P दे नरक ये; Av. नरकचि तो. ६. A *ibid.*; ds tous les autres ms प्राणी; Av. प्राणी.

[23]

सात-पाच-तीन । दशकांचा मेळा ।
येकतत्त्व-कळा । दावी^१ हरी ॥ १ ॥

तैसे नव्हे नाम । सर्वामार्गा वरिष्ठ ।
येथे काही कष्ट । न लगती ॥ २ ॥

अजपा जपणे^३ । उलाट^४ प्राणाचा ।
येथे^५ तो मनाचा^६ । निर्धार^७ असे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा^८ जीणे । नामेवीण वेर्थ ।
रामकृष्णी पंथ । कर्मीयेला ॥ ४ ॥

१. O, P *ibid.*; ds tous autres ms -त्वी; Av. -त्वीं. २. A तो-ची; B, G, H, I दावील; F, J, P, Q दाविली; Av. दावी. ३. G, P, O अजपजप, अजपाजप; E आजपजपन; J अजपजपण; Av. अजपाजपणें. ४. G *ibid.*; B उलाटे; I, O, P उलटा; ds tous les autres ms उलट; Av. उलट. ५. N तेथेही; O तेथे; Q त्यथे; Av. तेथेही. ६. A, E, G, P, R नामाचा; Av. मनाचा. ७. I, M, N-ह; Av. -ह. ८. A, D, H, P -देवी; Av. -देवा.

[24]

जप-तप-कर्म । क्रीया-नेम-धर्म ।
सर्वाघटी राम । भाव^१सिद्ध^२ ॥ १ ॥

न सोडी रे भावौ^३ । टाकी रे संदेहो ।
रामकृष्णी टाहो । नित्य फोडी ॥ २ ॥

जात-वीत-गोत । कुळ-शीळ-मात ।
भजै^४ का त्वरीत । भावनायुक्त ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी ।
वैकुण्ठ-भुवनी । घर^५ केले ॥ ४ ॥

१. O. K भावना- ; Av. भाव. २. B, E, K -सिद्धि (-द्धी); H, L, M, N, R -शुद्ध; Av. -शुद्ध. ३. F, G, M, N, O *ibid.*; [-वो=वहो ? cf. 5. 2a]. ४. A, E, G, I, J, R भज; L भजै; Av. भजे. ५. A ग्रह; Av. घर.

[25]

जाणीव नेणीव । भगवती नाही ।
उच्चारणी पाही । मोक्ष सदा ॥ १ ॥

नारायण-हरी^१ । उच्चार नामाचा ।
येथै^२ कलिकाळाचा । रीघ नाही ॥ २ ॥

तेथिल प्रमाण । नेणवे वेदासी ।
ते जीव-जंतुसी । केवी^३ कळे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा फळ । नारायण-पाठ^४ ।
सर्वत्र वैकुण्ठ । भरला असे^५ ॥ ४ ॥

१. A अखंड करी वाचा; Av. नारायण हरी २. *ibid.*; ds tous les autres ms तेथ; Av. तेथें. ३. B, D, K काये; O, G, L, Q काय; Av. केंवि. ४. A-पाठी; O-पाठा; ds tous les autres ms -पाठ, -पाट; Av. -पाठ. ५. K, L *ibid.*; A, F, M, N, P केले असे; R, Q केला असे; B, D, E, H, J गेला असे; I गेले असे; G बसे सदा; Av. केले असे.

[26]

येकतत्त्व^१-नाम । दुढ^२ धरी मना ।
हरिसी करुणा । येईल तुझी ॥ १ ॥

ते नाम सोपारे । रामकृष्ण गोविन्द ।
वाचेसी गदगदा^३ । जपे^४ आधी ॥ २ ॥

नामापरते तत्त्व । नाहीं रे अन्यथा ।
वाया आणीक पंथा । जासी झणी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव^५ मौनी^६ । जपमाळ अंतरी ।
धरोनी श्रीहरी । जपे सदा ॥ ४ ॥

१. E, J, O -त्त्वी; Av. तत्त्व. २. A, H *ibid.*; ds tous les autres ms दूढ; Av. दूढ.
३. D, I, L, Q विद्गद; J, M, N, P, R सद्गद, सदगद; O विद्गद (*sec. manu* वीठल);
Av. सद्गद. ४. A जप, B, H, P जेपे; E जेपा; O जपा, Av. जपा. ५. B सदा; Av. आधी.
६. D, E, I, L, M, N, O, P, Q -देवा, Av. देवा. ७. O, G, L, P मौन्य, M, N, R.
मोन; Av मौन.

[27]

सर्व^१ सुख-गोडी । सर्व शास्त्री निवडी^२ ।
रिकामा अर्धघडी । राहु नको ॥ १ ॥

लटिका वेव्हार । सर्व हा^३ संसार ।
वाया येरझार^४ । हरिवीण ॥ २ ॥

निजवृत्ती^६ काठी । सर्व माया तोडी ।
इंद्रिया साकडी^७ । लपो नको ॥ ३ ॥

नाममंत्र जप । कोटी जाईल पाप ।
रामकृष्णी^८ संकल्प । घालोनी^९ राहे ॥ ४ ॥

तीर्थव्रत^{११} भाव ना^{१२} । भाव धरी करुणा ।
शांति-दया-पाहुणा । हरी करी ॥ ५ ॥

ज्ञानदेवा प्रमाण । निवृत्तिदेवी^{१४} ज्ञान ।
समाधी-संजीवन । नाम-पाठ^{१५ १६} ॥ ६ ॥

१. A, D, P *ibid.*; ds tous les autres ms सर्व; Av. सर्व. २. I, O *ibid.*; Av. स्त्र; ३. O आवडी; Av. निवडी. ४. A, J, M, N, R *ibid.*; ds tous les autres ms सर्व-ही; Av. सर्वहा. ५. B, D, G, H, I, J, K, O, P वेरझार; Av. येरझार. ६. B नीनवृत्ती; O नीवृत्ती हे; ds tous les autres ms नीजवृत्ती, निज्यवृत्ती, निजवृत्ती; Av. निजवृत्ती. ७. O *ibid.*; A इन्द्रियासी; B इन्द्रिये सर्वघडी; ds tous les autres ms इन्द्रिया सवडी; Av. इन्द्रिया सवडी ८. B रामकृष्ण; I, J, L, M, N, O कृष्णनामी [-मी]; G, K हरिनामी; Av. कृष्णनामी. ९. B होउनी; K करणी; M, N, R धरुनी; Av. धरुनि. १०. K राही; Av. राहे. ११. B, D, G, O, Q *ibid.*; A, E, H, I, K, L, O, P -वृत्त; -वृत; F व्रते; M, N व्रती; R वृत्ति; Av. व्रती. १२. A नेम; M, N, R manque; ds tous les autres ms भावना [भाव ना]. १३. G, H, O, P भावे; Av. धरी रे. १४. *passim* निवृत्ती दे विज्ञान; Av. निवृत्तिदेवी ज्ञान. १५. A, D, E, G, J, O *ibid.*; ds tous les autres ms हरि-; Av. हरि-. १६. J नाम-वाटे; ds tous les autres ms -पाठ, -पाट; Av. पाठ.

TRADUCTION FRANÇAISE

— 1 —

1. Qu'à la porte du dieu¹ on reste debout, [ne fût-ce qu']un instant,
Et les quatre Libérations² sont acquises.
2. Ah! Répétez, répétez [le nom de] Hari de bouche³ :
Les mérites [qu'on s'acquiert ainsi], qui en fera le compte?
3. Plongé dans [l'océan du] monde⁴, fais de ta langue l'aviron⁵
Et vogue sans cesse en dressant [le mât] du Veda-Śāstra⁶.

(1) *devāciye dvārī(m)* la « porte du dieu » ou du temple, ou réside la divinité, doit probablement s'entendre dans un sens figuré, comme le font tous les commentaires. Pour Jog, « se tenir debout à la porte » signifie le fait de rester à la disposition du dieu, dans l'attitude du serviteur, pour Sakhare, Sanjhgiri, Joshi, la « porte » est le moyen de s'approcher de Dieu et donc, dans le présent contexte, elle symbolise l'invocation du Nom divin (*hari-nāma-kīrtana*), pour HPV, la « porte » n'est autre que la *bhakti* qui inspire le *kīrtana*, pour Dhadaphale, ce sont « les saints », c'est-à-dire la compagnie des saints, qui constituent « la porte », c'est aussi l'opinion de Joshi-Yadav ; Pangarkar estime que « la porte » symbolise soit la compagnie des saints, soit le service du Guru. De fait, la teneur du vers suivant, qui constitue aussi le refrain (*dhruva*) du Haripāth, justifie l'interprétation de *dvāra* comme symbolisant *hari-nāma-kīrtana* il ne s'agit pas moins, ici, d'une allusion au culte populaire de l'idole, exceptionnelle dans le Haripāth.

(2) Les « quatre *mukti* » sont traditionnellement *salokatā* (« identité de demeure »), *samīpatā* (« proximité »), *sarūpatā* (« identité de forme »), *sāyujyatā* (« union ») avec la divinité, ou fusion en elle. Ce sont les quatre modes ou degrés de « délivrance » ou plus exactement de béatitude, dans la perspective vishnouïte. L'auteur du Haripāth affirme que quiconque s'adonne à l'invocation du Nom, « même pour un instant » obtient tout cela à la fois — ce qui semble impliquer qu'une seule éjaculation suffit.

(3) L'insistance sur l'invocation « de bouche » (*mukhem*), « avec la langue » (*jivhem*) est caractéristique, le commentateur Sanjhgiri souligne à ce propos que la prière mentale doit être considérée comme insuffisante. Cet *ovī* sert de refrain (*dhruva*) au Haripāth, cf. Intr., ch. II, § 2.

(4) *āsonī sāsārī(m)*, lit. « étant dans le *sāsāra* » : le *sāsāra*, c'est-à-dire l'univers de la transmigration, est traditionnellement symbolisé par l'océan que le *jīva*, l'âme individuelle, doit traverser afin d'accéder à l'autre rive qui symbolise la Délivrance (*moksa*). Ici, la plupart des commentateurs interprètent *sāsāra* dans le sens populaire de *grhastha-dśrama*, l'état d'homme marié, chargé de famille. Dans l'usage courant du marāthī moderne, *sāsār* désigne habituellement la famille, avec tous les liens et les charges qu'elle implique, et *sāsārī* (synonyme de *prapācī*) l'homme encore empêtré dans ces liens. Les commentateurs donc, tels que Sakhare, soulignent la valeur d'opposition de l'absolutif *āsonī*, et interprètent *āsonī sāsārī* par « tout en restant dans le *sāsāra* », ou encore « même en restant un *sāsārī* », dans la perspective des Vārakarī, en effet, l'état laïque (*grhastha*) ne constitue pas véritablement un obstacle à l'obtention de *moksa*, qui peut être aisément obtenu par la seule invocation du Nom divin.

(5) Lit. « propulse-toi au moyen de ta langue », la conception du monde comme « océan » suggère l'image de la langue comme « aviron ».

(6) *vedaśāstra ubhārī, vāhe sadā* le sens de ces deux derniers cārana est assez obscur, comme le soulignent les variantes *bāhe(m)*, *rāhe(m)*, *bāhya*, *bahyā*, outre (C) *vāhe(m)*. Avate et tous les éditeurs modernes ont adopté la lecture *bāhyā*, « les bras », trouvée seulement dans deux manuscrits récents (M, N) et les commentaires glosent *ubhārī bāhyā* par *bāhū vara karūna*, « levant les bras » ou *bāhū pasarūna*, « étendant les bras » comme pour une proclamation solennelle. Dans cette interprétation, Veda-Śāstra (les deux se combinant en une sorte d'entité collective, cp. 19.1 a) « lève les bras », tel un illustre prédicateur exaltant la valeur suprême de l'invocation du Nom de Hari ; cette interprétation a été acceptée par Edwards, qui traduit « So the Vedas and Shastras loudly proclaim ».

A et nombre d'autres manuscrits donnent une variante *bāhya* (O *bāhe*, P *bahera*),

4. Dit Dñyāndev : grâce à la révélation de Vyāsa¹,
 Le Seigneur de Dvārākā [se rendit présent] dans la maison des
 Pāṇḍava².

signifiant en O M « au dehors, à l'extérieur » Mais l'interprétation « Dresse (établis ?) le Veda-Sāstra à l'extérieur » n'est guère satisfaisante, d'autant plus que l'auteur du Haripāth ne nie aucunement la valeur de la Śruti et les Écritures en général (cf. Introd. III, § 8), d'autre part, avec cette interprétation, comme avec la précédente, on ne voit pas l'enchaînement des idées et, en particulier, le lien avec le contenu du dernier ovī, qui mentionne Vyāsa, en relation avec « le Seigneur de Dvārākā », c'est-à-dire le Kṛṣṇa épique

Reste la variante *vāhe(m)* (C) ou *rāhe(m)* (B) imp 2 sg. des verbes *vāh-anem* « couler, aller, voguer », et *rāh-ane(m)* « rester, demeurer » ; si l'on adopte la lecture *vāhe(m)*, on obtient le sens « Voguer sans cesse », dressant (comme un mât ?) le Veda-Sāstra, le sens de « voguer » semble convenir ici, puisqu'il vient d'être question de l'océan du *sāsāra*, ou le dévot doit se propulser avec la langue (pour aviron), cf. *supra*, note 5 « Dresser le Veda-Sāstra » suggère l'image d'un mât, ou peut-être d'une lampe juchée en haut d'un mât, ou d'un phare qui indique le chemin au navire ? En effet, dans le dernier ovī, l'auteur affirme que c'est le sage védique Vyāsa qui aurait lui-même conduit Kṛṣṇa à la demeure de son dévot, le Pāṇḍava Arjuna.

(1) *Khune*, loc sg de *khuna* (f.) est pris ici dans un sens instrumental, cf. Intr, ch II, § 7, *khuna* « signe, indication », prend souvent le sens de « révélation d'un mystère caché » On pourrait comprendre ici, « grâce à l'indication de Vyāsa » comme faisant allusion au témoignage du sage Vyāsa dans le *Mahābhārata*, dont Vyāsa est censé être le compilateur Mais une référence au *Mahābhārata* dans le contexte de la valeur salvatrice du Nom divin, est peu probable Deux commentaires du Haripāth, HRP et HPV, suggèrent une interprétation différente le sage Vyāsa aurait enseigné aux Pāṇḍava un moyen efficace pour obtenir la proximité de Kṛṣṇa, à savoir la pratique de l'invocation du Nom divin de fait, la tradition vishnouite fait de Vyāsa un « grand dévot » (*mahābhakta*) de Kṛṣṇa D'après la Dñyāneśvarī, de nombreux sages vinrent à Hastinapura chanter les louanges de Kṛṣṇa, et le dernier d'entre eux fut justement Vyāsa, cf. *Jrī* X 160

« Pourquoi parler des autres ? Vyāsadeva en personne s'en vint à notre demeure et décrivit longuement ta forme essentielle »

(2) *dvārakece rāne pāṇḍavā gharī(m)* le « Seigneur de Dvārākā » (pluriel de respect) désigne Kṛṣṇa, la phrase étant nominale il faut normalement suppléer un verbe d'état Kṛṣṇa « fut » ou « fut présent » dans la demeure des Pāṇḍava Mais la plupart des commentateurs suppléent le verbe *rābanē* « faire un travail servile », ce qui impliquerait que Kṛṣṇa resta chez les Pāṇḍava comme une simple domestique dans les villages du Maharashtra *rābaidā* désigne tantôt la corvée du Mahār (intouchable), tantôt le Mahār qui l'accomplit, tantôt la somme qu'il doit payer au village à défaut de la corvée Cette curieuse interprétation n'est pas suggérée par le texte même du Haripāth, mais elle repose sur une tradition populaire qui s'exprime dans un vers du poète Tukārām (xvii^e siècle)

bhāvīkṣcē kāma angē deva karī/

kādhi dharmagharī ucchista tē/

« Dieu sert ses dévots de ses propres mains - il enlève la vaisselle sale dans la maison de Dharma (Yuddhisthira) ! »

— 2 —

1. C'est lui la Cause [dont parlent] les quatre Veda et les six Śāstra,
sache-le,¹
C'est lui [seul] Hari que chantent les dix-huit Purāṇa.
2. Comme du beurre fraîchement baratté, saisis-toi de l'Infini²,
Et toutes ces vaines discussions sur les « voies » rejette-les
[comme le petit-lait]³.
- 3 Hari est l'Ātman unique, identique dans Śiva et dans le jīva⁴,
Ne laisse pas ton esprit s'égarer sur un chemin sans issue⁵, en
vain.
4. Pour Dñyāndev, l'invocation de Hari, voilà le Paradis⁶ :
[C'est par là que] Hari lui apparaît, remplissant le monde entier⁷.

(1) *cahavedī(m) jāna, śadaśāstrī(m) karana*, le commentateur Saṅghiri interprète : « C'est vers lui que s'efforcent . », Jog, Sakhare et d'autres comprennent : « Les quatre Veda, etc, décrivent Hari comme étant la Cause de l'univers », ce qui paraît le véritable sens, la désinence locative en *-ī(m)* étant couramment utilisée dans le Hari-pāṭh avec le sens d'un génitif, cf Intr, ch II, § 7 Certains, comme Dhadaphale ont interprété *jāna* (imp 2 sg. du verbe *jān-anem* « savoir », comme le substantif *jāna* (« savoir », « connaissance ») répondant au substantif *kāraṇa*, ce qui donne « Dans les quatre Veda, etc, il est la Connaissance, dans les six Śāstra, il est la Cause »

(2) *ananta*, « infini », apparaît souvent dans la littérature vishnouïte comme un nom propre donné à Śeṣanāga, le serpent divin qui sert de couche au dieu Viṣṇu Mais *ananta* est aussi un épithète de Viṣṇu lui-même - cf *Jrī* II. 187 a, où *sri-anantu* désigne Kṛṣṇa (en tant qu'Être suprême) et *Jrī* XI 273 c, où Arjuna s'adresse à Kṛṣṇa en l'appelant *anantī* Ici, il semble que l'épithète *ananta* se rapporte plus spécifiquement au Nom divin, considéré comme l'essence unique de toute la *śruti* (cf Introd, § 8)

(3) Le nom de Hari, qui est l'essence du Veda, est comparé au beurre frais (*navanīta*) que l'on extrait du lait caillé en le barattant, les différentes « voies » (*mārga*) enseignées dans les Śāstra (*jñāna-*, *yoga-*, *bhakti-* et *kriyā-mārga*) sont inutiles pour qui s'est une fois emparé du Nom de Hari, et il convient de les rejeter comme le petit-lait, résidu du barattement

(4) Dans la perspective sivaïte, Śiva est considéré soit comme l'Ame universelle, *ātman*, dont l'âme individuelle, le *jīva*, n'est distincte qu'en apparence, soit comme l'aspect personnel de l'Absolu, le « Seigneur », *īśvara* c'est cet aspect qui doit être retenu ici, puisque *śiva* fait pendant à *jīva* tandis que Hari est identifié à l'Ātman, lequel se superpose, en tant que Réalité dernière, à la fois immanente et transcendante, au double *jīva-śiva*

(5) *durgamā* est pour *durgama* (variante trouvée dans A et quelques autres manuscrits), la dernière syllabe est allongée pour rimer avec *samā* (de même *anantā* pour *ananta*)

(6) *jñānadeva pāṭha, harī hā vaikūṭha* la plupart des commentateurs interprètent *vaikūṭha* (*vaikunṭha*) comme une épithète de Hari « Ce Hari qui s'appelle aussi « Vaikunṭha », et certains citent à l'appui le *Viṣṇusahasranāma*, où *vaikunṭha* est mentionné parmi les « 1000 noms » de Viṣṇu, et est souvent pris dans le sens de « lieu de délices », « béatitude » c'est apparemment le sens ici l'invocation du Nom de Hari *pāṭha harī* (*haripāṭha*) est donnée comme la source de toute béatitude

(7) Sous le voile des apparences, le dévot de Hari est capable de distinguer l'unique Réalité immanente à l'univers entier, qui n'est autre que Hari lui-même, c'est dire qu'il est l'égal des grands Yogis, cf. Introd III, § 8.

— 3 —

- 1 Ce qui est empreint des trois Qualités est irréal¹, le Non-qualifié,
voilà le réel, [dit-on],
Mais ce qui permet de discerner le réel de l'irréal², c'est l'invo-
cation de Hari.
- 2 Qualifié ou non-qualifié, avec ou sans qualités³ [quoi qu'il en soit]
Loin de Hari, l'esprit [s'efforce] en vain⁴, sache-le.
3. Celui qui est non-manifesté, non-formé, qui n'a pas de forme,
Celui dont [tous les êtres] mobiles et immobiles [sont nés],
celui-là, adore-le⁵.
4. Dñyāndev médite sans cesse sur Rāmākṛṣṇa⁶
[Fruit de] mérites accumulés dans des vies innombrables⁷!

(1) *asāra* « privé d'essence » donc illusoire L'auteur se réfère ici à la tradition védantique qui proclame l'infériorité de la forme « qualifiée » (*saguna*) sur la forme non-qualifiée (*nirguna*) du Brahman suprême

(2) *haripāṭha* confère le pouvoir de discernement (*vicāra*, ici équivalent de *viveka*) qui est le propre des *jñānī* et des *yogī*.

(3) *saguna nirguna, gunā(m) ce(m) aguna* on pourrait comprendre aussi « même en temps que qualifié, il (le Brahman) reste non-qualifié » Mais la répétition et l'allitération servent plutôt à exprimer le dédain de l'auteur du Haripāṭh pour ces vaines querelles d'école « sans Hari », c'est-à-dire sans la dévotion à Hari, ou sans l'invocation du Nom divin, tout cela ne sert à rien

(4) Si l'on accepte la lecture *jāya (jāī)*, au lieu de *jāna*, il faut comprendre « l'esprit s'en va (se perd) en vain »

(5) Les variantes du 4^e *cārana (mūla tyāsī, harisī bhaje, hari dise, au lieu de tyāsī bhaje(m))* témoignent de la difficulté d'interprétation rencontrée par les auditeurs, difficulté due sans doute au caractère elliptique du texte, on attendrait *jethunī carācara mūla, tyāsī bhaje* mais, dans ce cas, le 3^e *cārana (c)* de l'ovī aurait 9 aksara, ce qui briserait le rythme il faut donc admettre que *mūla* est sous-entendu, A rétablit *mūla* dans le 4^e *cārana*, mais supprime *bhaje*, ce qui ne donne pas de sens plausible

(6) Cette divinité qui est la réalité essentielle et le substrat de l'univers visible, c'est Rāma-kṛṣṇa, c'est-à-dire Kṛṣṇa sous sa forme immanente (cf. Introd. III, § 5) · c'est cet Être immanent qui fait l'objet de la méditation de Dñyāndev

(7) *anāta janmaunī, punya hoy* le nombre des variantes souligne l'incertitude du texte A, O et plusieurs autres manuscrits ont *janmī(m)* (instr pl de *janma*) mais cette lecture, qui satisfait au sens ne satisfait ni au rythme, ni à la rime, la variante *janmālarī* satisfait au rythme, mais non à la rime, plusieurs manuscrits donnent une variante *janamani* ou *janamānī* qui est grammaticalement inacceptable (cf. TULPULÉ, O M R, § 43) ; le seul manuscrit M (récent) donne *janmonī* qui a été adopté par Avate et les commentateurs du Haripāṭh comme absoluif du verbe *janmanē* « naître » Il est probable que la lecture originale était *janmaunī (janma-hunī)*, forme d'ablatif O M Dans la récitation, *janmaunī*, senti comme archaïque, est passé à *janmānī*, puis *janmī*, correspondant à l'instrumental pluriel — mais le rythme était brisé Pour le rétablir, on a déplacé le mot *punya* (qui appartenait au 4^e *cārana « punya hoy »*), d'où la lecture, peu satisfaisante donnée par A et O *anāta punya-janmī/ tarīca hoy*, où *tarīca* a été introduit pour rétablir le rythme La fausseté de la rime, cependant, prouve l'altération

— 4 —

1. La dévotion sans la tendresse¹, le salut sans la dévotion [impossible]!
Peut-on parler de puissance quand la force manque?
2. Comment se propitier Dieu en un instant²? [tu l'ignores]
Reste donc tranquille, calme-toi : en vain tu te fatigues!
3. Péniblement, jour et nuit, tu vaques aux affaires de ce monde,
Et jamais en aucune façon tu n'invoques Hari!
4. Dit Dñyāndev . Qu'on répète le Nom de Hari³
Et les liens de l'existence seront brisés.

(1) *bhavevīna bhakti* la plupart des commentateurs interprètent *bhāva* dans le sens de *śraddhā*, « foi » la condition même de la *bhakti* serait de croire fermement que Hari est l'unique sauveur des créatures (Jog), ou encore que Hari lui-même est le Brahman suprême (Sakhare) , HPD également accepte l'interprétation *bhāva* = *śraddhā*, en citant à l'appui Bh G 31 3 *yame malamidam śraddhavantō*, de même HPR affirme que *bhāva* consiste, à croire fermement que Hari est la Réalité unique. Cependant HPV (pp 68-69) remarque que le mot *bhāva* prend des sens différents, dont *viśvāsa* « croyance, foi » et *prema* « tendresse » et que c'est ce dernier sens qui convient ici , pour *bhāva* et *prema*, cf Introd III, § 7

(2) *daivata* (*devatā*) en marāṭhī désigne habituellement une divinité inférieure par opposition à Dieu, la divinité suprême (*deva*) (cf 5. 3 a, où la langue du dévot est considérée comme une « divinité ») . mais, ici, dans le présent contexte, il est clair que *daivata* est synonyme de *deva*. Le poète affirme que les hommes s'agitent et peinent en vain, tout empêtrés dans les affaires de ce « monde » (*prapāca*) ignorant qu'ils peuvent sans mal et « immédiatement » s'assurer la faveur de Hari, en invoquant son Nom. C'est cette vaine agitation qui est condamnée dans la dernière partie du vers (*sīnasī vāyā*) et dans le vers suivant

(3) Pour le rapport entre *harijapa* avec *harināmakīrtana*, cf Introd III, § 1

— 5 —

1. Yoga, sacrifices et prières rituelles¹ ne sauraient procurer le salut²
En vain tu te causes tout ce tourment³, O Esprit!⁴
2. Sans la tendresse, on ne connaît pas Dieu, c'est certain⁶
Sans le Guru, on n'atteint pas l'Expérience⁷
3. Sans austérités, [comment obtenir] la faveur de la divinité⁹ sans
donner, [comment] obtenir?⁸
Sans le secret, qui donc révélera [la parole] bienfaisante⁹

(1) *yoga-yāga-vidhi* on peut comprendre aussi « les pratiques du yoga et des sacrifices » Dans ce passage, l'auteur semble faire bon marché du yoga ainsi que du sacrifice (*yañña*) Les commentateurs expliquent que seul le yoga « corporel » est rejeté (*āsana, prāṇāyama*, dit Jog, *astāṅgayoga*, dit Sakhare) HPR glose *yoga* par *prāṇāyamādī astānta yoga*, et *vidhi* par *karmavidhi*, les prières rituelles imposées aux brahmanes par la *śruti* Ici, l'auteur du Haripāth s'oppose aux pratiques du yoga comme au rituel védique et brahmanique l'obtention de la *siddhi* ne peut être obtenue que par l'invocation du Nom de Hari pourvu que celle-ci soit accompagnée de *bhāva-bhakti*

(2) *siddhi*, « l'accomplissement », qui est le but du yoga et de toute *sādhana* se confond avec la Délivrance, *mokṣa*, au pluriel *siddhi*, souvent accouplé avec *raḍḍhi* prend le sens de « pouvoirs magiques », cf XVI 2 c et XIII 3 a

(3) *upādhi*, « substitut, apparence fallacieuse », signifie aussi « qualification, limitation », dans la littérature védantique *upādhi* prend le sens de « propriété discriminative, fausse apparence » qui se surimpose au Brahman en le dissimulant Mais dans l'usage courant en marāṭhī, *upādhi* (*upādha*) signifie seulement une chose gênante, un ennui, un tourment inutile c'est semble-t-il dans ce sens populaire, non-philosophique, que le mot est employé ici pour le dévot de Hari, toutes les pratiques brahmaniques et yogiques ne sont que tourments inutiles, dépourvus d'efficacité réelle

(4) Dans le *cārana* d, la plupart des manuscrits donnent la variante *dambha-dharma* (au lieu de *harisī manā*), ce qui ne donne pas de sens satisfaisant, A *harisī janā* « O homme, tu fais »

(5) *bhāvevina* pour *bhāva*, cf *supra*, IV, note 1

(6) A et plusieurs autres manuscrits donnent la variante *nakale nisādeha (-ho)*, qui est postulée par le sens de la phrase, néanmoins O et la plupart des manuscrits donnent *nakale sādeha (-ho)*, ce qui ne donne pas de sens acceptable Il est probable que la lecture plus ancienne était *kale nā sādeho* la négation *nā* portant à la fois sur *kale* et *sādeho*, ce qui est courant en style archaïque Pour la rime *devo, sādeho, anubhavo*, cf ch II, § 6 viii)

(7) *anubhava*, l'« Expérience » par excellence, c'est-à-dire l'expérience de l'union avec la divinité ou de la réabsorption dans l'unité essentielle de l'Être, pour le yogi, *anubhava* se confond avec *kaivalya* Jog glose *anubhava* par *devasvarūpa* et Joshi par *brahmasvarūpa*, l'« identité de forme avec la divinité, ou avec le Brahman », cf *Jrī* XVIII 1188 ff pour une description de *anubhava* Toutes les écoles affirment que l'Expérience suprême ne peut être atteinte que par la grâce du Guru

(8) C'est traditionnellement au moyen des austérités (*tapas*) que l'on obtient la faveur des divinités, en particulier celle du grand dieu Śiva (cf la légende du *tapas* pratiqué par Pārvaṭī en vue d'obtenir Śiva comme époux), *didhalyāvina prāpta*, « reçu sans donner », évoque l'expression marāṭhī moderne *ādhi dyāvē māge ghyāvē*, « On n'a rien pour rien » c'est la sagesse populaire qui parle

(9) Cette parole « bienfaisante » fait allusion au *mantra* tout-puissant que le Guru souffle dans l'oreille de son disciple lequel est tenu au secret le plus absolu Dñyāndev veut dire qu'un grand bienfait est toujours sujet à quelque condition.

4. Ce que Dñyāndev veut dire par ces comparaisons, c'est ceci :
L'[unique] moyen de salut, c'est la compagnie des saints¹.

(1) Le dernier ovī est considérablement altéré dans tous les manuscrits, qui donnent de nombreuses variantes. Dans le cārana a, le manuscrit A donne la variante *mhaṇe*, plusieurs autres manuscrits ont *sāge*, d'autres *sāia*, ce qui ne donne guère de sens. Il est probable que la lecture ancienne était *sāgāta* (part. pr. du verbe *sāganē*) rimant avec *mata* et *sāgāta*, mais la forme O M *sāgāta(m)* a été remplacée par la forme moderne *sāgaṭi* (f). Un grand nombre de manuscrits remplace *drstāta he māla* par *drstāta-cī māla*, ce qui donne le sens « Dñyāndev parle d'expérience ». Mais cette interprétation ignore le sens véritable du mot *drstāta*, qui ne signifie pas « ce qui est vu » ou « expérimenté » mais « le but de ce qui est vu », c'est-à-dire la chose donnée en exemple afin de saisir ce qui n'est pas vu ». Ainsi Tulpule (*O M R*, p. 103, note 1) cite entre autres la définition d'un auteur marāṭhī du xvii^e siècle, Viśvanāth, de la secte des Mānbhāv, dans le *Drstāsthalā drstācā ālī adrstā bujhavilē mraṇaunī drstāta bolīje*. Or ici, il s'agit clairement d'indiquer à quoi le poète voulait en venir par les allusions contenues dans les premiers vers : « De même que sans la tendresse, sans austérités, etc., de même la compagnie des saints est indispensable au salut ».

— 6 —

1. Celui qui a reçu l'illumination des saints¹, il disparaît².
En ce lieu même³ il se résorbe, [quand jaillit] l'Expérience.
2. Ainsi quand on allume le camphre, la flamme brille,
Puis en ce lieu même elle s'éteint, comme elle est née.
- 3 Parvenu au seuil de la Délivrance⁴, il a bondi de joie⁵,
Il est marqué du signe des saints⁶, le dévot de Hari!

(1) *sādhubodha* « l'illumination sainte » ou plus probablement l'illumination conférée par un « saint » ce « saint » est sans doute le Guru ; c'est ainsi que l'ont compris la plupart des commentateurs, mais on peut comprendre aussi « l'illumination conférée par [la compagnie des] saints » c'est-à-dire par les dévots de Hari, ce dernier sens nous paraît plus probable dans le présent contexte où le poète exalte les effets de la compagnie des saints

(2) Les variantes sont nombreuses (*murūṇīyā*, *uronīyā*, *puronīyā*, etc.), la lecture originale est probablement *nuronīyā* du verbe *nuranē* « s'absorber, disparaître », *i* et *u* étant toujours brefs en syllabe initiale, il est possible d'admettre que *u* est passé à *i* devant le suffixe *-ūni*, *-onī* par dissimilation

(3) Cette opération mystérieuse de résorption a lieu dans le corps même du yogi, ici comparé au morceau de camphre où la flamme jaillit, puis disparaît mystérieusement en même temps que le camphre. Comparaison classique dans la littérature du Yoga tantrique et que nous retrouvons aussi bien chez les Nāth que dans la Dhyāneśvarī et l'Amṛtānubhav

(4) *moksarekha* « la frontière de l'émancipation », est déjà mentionnée dans la Dhyāneśvarī (XVIII 38 d) : le chapitre XVIII lui-même est comparé au « temple de la Gītā » bâti par Vyāsa. L'enceinte du temple coïncide avec la « limite de l'émancipation » (*moksarekha*). Dans le présent contexte, il ne s'agit plus du « temple de la Gītā », mais plutôt du cercle des « saints », c'est-à-dire des dévots de Hari dont la pieuse compagnie confère le salut

(5) *bhave(m) vinatalā* (var *bhāgye(m)*) le verbe (O M) *vinatanē* signifie « sauter, danser, folâtrer » on peut comprendre que le dévot, parvenu à la frontière de l'émancipation (qui est le « cercle des saints ») manifeste sa joie de façon exubérante, c'est ce que suggère la variante donnée par A pour *bhāve to mode*, mais le sens le plus courant de *vinatanē*, en particulier dans la littérature de la bhakti, est « s'attacher tendrement à », Molesworth (*D M E*, p 760, col 1) cite deux exemples tirés de cette littérature dont l'un est *sātāpāyī vinatalā*. Étant donné le contexte, on peut se demander si la lecture ancienne n'était pas plutôt *pāyī vinatalā* « Il s'est attaché tendrement aux pieds [des saints] »

(6) *sādhucā ākilā* la plupart des commentateurs interprètent « Il est entièrement dévoué aux saints ». Le sens propre de *ākanē* est « marquer », il faut donc plutôt comprendre « il est marqué (estampillé) [du sceau, *chāpā*] des saints », autrement dit, il est devenu l'un d'eux.

4. Dñyāndev fait ses délices¹ de la compagnie des saints :

Dans le monde comme dans la solitude², il contemple l'Être
omniprésent³.

(1) La plupart des manuscrits donnent la lecture *godī*, « suavité, douceur » (avec des variantes *goda* et *gothī* qui ne donnent pas de sens satisfaisant) Le sens de *godī* « douceur » est acceptable, mais on attendrait à la fin du cārana une rime en *-nī*, qui manque. Il se pourrait que la lecture ancienne fût *jñānadeva sūnī sāgañī sajjanī* « Des lors que Dñyāndev a pris place dans la compagnie des saints », *sūnī* est l'absolutif du verbe O M. *sū-nē* « prendre place, entrer dans », verbe fréquemment employé dans la Dñyāneśvarī ce mot n'étant plus compris a pu être remplacé par *dodī*, qui donne un sens acceptable, mais moins bon

(2) *janī(m) vanī(m) vanī*, « dans la forêt », fait allusion au *tapovana*, la forêt étant le lieu privilégié pour la vie austère des anachorètes, s'oppose à *janī* « parmi les gens », c'est-à-dire « dans les lieux habités », en plein monde » Le dévot de Hari, qui jouit de la compagnie des saints n'a pas besoin de mener une vie d'anachorète dans la solitude pour percevoir partout la présence de l'Être omniprésent, *ātmatañva*

(3) O et la plupart des manuscrits donnent une variante *āmatatīvī(m)* et ajoutent le mot *harī* devant le verbe *dīse harī dīse janī vanī, āmatatīvī* cette lecture, outre qu'elle rompt l'harmonie du vers, ne donne pas un sens satisfaisant Hari lui-même n'est pas distinct de cet *ātmatañva* que le dévot sait reconnaître partout

— 7 —

1. Commettre des péchés gros comme des montagnes,
Avoir une carapace de souillure [dure] comme le diamant,
[tel est le propre] des impies¹.
2. Ceux qui n'ont pas la dévotion, ce sont des pécheurs et des impies :
Ils n'adorent pas Hari, les malheureux!²
3. Ces bavards qui vont bavardant sans cesse, à l'infini³,
Comment pourraient-ils trouver le miséricordieux⁴ Hari?
4. Dñyāndev en est témoin c'est l'Ātman qui est l'essence⁵ .
C'est lui seul qui emplit tous les êtres⁶, jusqu'au bord.

(1) Les *abhakṭa*, qui n'ont pas de dévotion pour Hari, ne peuvent qu'accumuler des péchés pendant d'innombrables existences : ces souillures font à leur âme une carapace « de diamant » c'est-à-dire indestructible, qui les emprisonne

(2) *daivahata*, lit « frappés du Destin »

(3) *añāta vācāla anāta* ici ne désigne pas Hari, comme dans II, 2 mais le mot est pris adverbiallement ces « bavards à l'infini » sont ceux qui se répandent en vains discours et en vaines arguties sur les « voies » qui conduisent à la Délivrance (cf st 2 2) mais omettent de prendre le seul « moyen » efficace, à savoir l'invocation du Nom divin

(4) *dayāla* quelques manuscrits donnent une variante *gopāla*, adoptée par Avate et tous les éditeurs et commentateurs modernes si cette variante devait être retenue, ce serait l'unique mention de ce nom dans le Hariṣaṭh ; cf Intr III, § 4

(5) *nīdhāna* Sanjhgiri, Jog, Nadkarni glosent « ce qui est le tout », « le suprême trésor », Dhadaphale « ce qui est permanent », « ce qui demeure (sous les apparences) » Le mot signifie tantôt « réceptacle », tantôt « le contenu », « ce qui se cache en, le trésor caché » Les deux sens conviennent à l'*ātman*, mais le second est préférable ici en effet l'*ātman* est cette Réalité unique, cette « essence » qui subsiste en tous les êtres sous le voile des apparences c'est l'Être qui comprend et donc « remplit » tous les êtres.

(6) *sarvājīvī(m)* quelques manuscrits donnent une variante *sarvāghatī(m)* « toutes les jarres », c'est-à-dire « tous les corps », cf. 15 3 a , 24. 1 c

— 8 —

1. La compagnie des saints est un chemin rapide comme la pensée¹ :
Par cette voie, efforcez-vous d'atteindre le Seigneur de Śrī²!
2. Invoquer le nom de Rāmakṛṣṇa, c'est la tendre inclination du *jīva*,
Tandis que le *japa* de Rā-ma est la respiration de Śiva³.
3. Il faut s'efforcer [vers la Délivrance] par la pratique du Nom qui est
la Réalité unique,
Ainsi l'on échappe aux liens de la Dualité
4. La douceur ambrosiaque du Nom est échue aux Vaisnava,
Tandis que les Yogī s'évertuent à conquérir la mort⁴.

(1) *sātā-cī sāgaṭī manomārgagaṭī* les commentateurs hésitent sur l'interprétation à donner à ce membre de phrase, ou le souci de l'allitération (*sāgaṭī-gaṭī*) semble avoir dicté le choix des mots Jog, Sakhare, Joshi comprennent « pour atteindre à la compagnie des saints, il faut purifier les voies de l'esprit » ; Sanjhgiri « par la compagnie des saints, on trouve la voie qui est Hari lui-même », HPD « que la démarche de l'esprit s'oriente vers la compagnie des saints » (interprétation admise par Edwards « Let your mental inclination follow the company of the good ») L'interprétation proposée par Dhadaṭhale « la compagnie des saints est rapide comme la voie de la pensée », nous paraît meilleure, en effet *manomārgagaṭī* évoque *manogaṭī*, « rapide comme la pensée », et doit probablement être interprété comme *manogaṭī mārga*

(2) L'époux de Śrī (Lakṣmī) est le dieu Viṣṇu, cf 22 1 c *lakṣmīvallabha*

(3) *rāmakṛṣṇa vācā, bhāva hā jīvācā, ātma jo sīvācā, rāmajapa* ce vers oppose le *rāma-japa*, pratique yogique bien connue, qui est censée être la « respiration » de Śiva, à l'invocation du Nom de Rāmakṛṣṇa, qui est le *bhāva* du *jīva*, *bhāva* signifie habituellement « sentiment, émotion, ferveur » (cf 4 1 et Intr III, § 7), pourtant, ici, le sens de « dévotion, tendre inclination » n'est pas tout à fait satisfaisant, peut-être faudrait-il accepter la suggestion de Sanjhgiri, qui interprète *bhāva* dans le sens de *svabhāva* « la nature propre » Il faudrait alors comprendre « l'invocation du Nom de Rāmakṛṣṇa est la *sādhana* qui convient à la nature propre du *jīva* (l'âme individuelle non encore libérée), tandis que le *rāma-japa* convient au grand Yogī, Śiva, l'Âme universelle — Les *cārana* c et d *ātma jo sīvācā, rāmajapa* sont aussi susceptibles d'une autre interprétation « le *rāma-japa* appartient à Śiva, qui est lui-même l'*āīman* »

(4) *nāmāmṛta-godī, vaiṣṇavā lādhālī, yogiyā sādhalī, jīvanakalā* ce quatrième oṽi paraît interpolé, comme la cinquième (cf Introd II, § 5) tous deux semblent avoir été ajoutés pour développer l'idée exprimée dans le troisième oṽi Pour la *sādhana* des « Vaisnava », cf Introd III, § 2 Les yogī, eux, recherchent (vainement) « l'éclat de la vie » (*jīvanakalā*), c'est-à-dire la jeunesse perpétuelle et l'immortalité qui sont le fruit de la *kāyā-sādhana* pratiquée par les adeptes du yoga dit Hatha-yoga, cf Introd III, § 8 On énumère traditionnellement 17 *kalā* ou « conditions de vie » dont la dernière est *samādhī*, la transe libératrice HPD glose *jīvanakalā* par *samādhikālā*

5. C'est dès l'enfance que Prahlāda s'adonna à l'invocation [du Nom]¹,
Et qu'Uddhava l'obtint aussi, lui qui était parent de Kṛṣṇa².
6. Dit Dñyāndev : le Nom est [la voie] facile ·
[Et pourtant] c'est la plus rare³ · bien peu la découvrent !

(1) Ce cinquième ovī, également interpolé (cf *supra*) introduit, à titre d'exemples, deux grands dévots de Hari-Visnu et du Nom divin particulièrement précoces 1) le célèbre Prahlāda, fils du démon anti-vishnouite Hiranyakaśipu, qui fut, encore enfant, le premier « martyr » de la dévotion au Nom de Hari et dont la légende est liée à celle du *nṛsimha-avatāra*, l'avatāra de Visnu en « Homme-lion » *nṛsimha*, pour sauver Prāhlada, 2) Uddhava, parent et compagnon d'enfance de Kṛṣṇa (cf Introd III, § 4 et p 61, n 1 et 2) La légende de Prahlāda est largement développée dans le Visnu-Purāṇa (I, ch 16-20) et dans le Bhāgavata-Purāṇa VII, ch 4-10), Uddhava est l'interlocuteur de Kṛṣṇa dans le livre XI du Bhāg P

(2) L'épithète *kṛṣṇajāta*, « de la même *jāti* que Kṛṣṇa », convient parfaitement à Uddhava qui est, comme Kṛṣṇa, issu de la tribu des Yādava Cependant les manuscrits donnent diverses variantes, telles que *kṛṣṇajñātā*, *kṛṣṇadātā* (la prononciation marathe favorise le passage de *jñā*, prononcé *dñā*, à *dā* ce qui explique que cette dernière variante ait été adoptée par Avate et par la quasi-totalité des éditeurs et commentateurs modernes, qui voient en Kṛṣṇa-Visnu le « Bienfaiteur par excellence »

(3) La voie du Nom est à la fois « facile » (ne dépendant ni du *jñāna*, ni du *yoga*, cf Introd III, § 8) et « rare » car, en fait, bien peu la trouvent, cf 15, l d

— 9 —

1. Sans [le nom de] Viṣṇu¹, sache-le, vaine est la connaissance de
celui-là
Dont l'esprit n'est pas fixé en Rāmakṛṣṇa.
2. Né malchanceux, il ne connaît pas les chemins de la Non-dualité² :
Comment pourrait-il s'unir à Rāmakṛṣṇa³?
3. [De même que] chasser la Dualité et [obtenir] la Connaissance sans
le Guru [est impossible]⁴ .
Comment celui-là pourrait-il avoir part à la louange du Nom?⁵
4. Dit Dñyāndev : Aisée⁶ est cette médiation .
L'invocation du Nom impose silence⁷ aux soucis de ce monde.

(1) Tous les manuscrits donnent la lecture *japa* (*jepa*, *jepe*) il faudrait donc traduire « sans le *japa* de Viṣṇu » — mais ce membre de phrase dans le contexte, n'a guère de sens, en dépit des acrobaties exécutées par les commentateurs. D'autre part, alors que les trois autres oṽi de cet abhanga sont des oṽi parfaits à 3 rimes, ce premier oṽi serait un oṽi imparfait. Il faut donc ici présumer une autre lecture probablement *jāna* (imp 2 sg. de *jānē*) « sache-le » (cf 2, 1 a, 3, 2 b).

Si l'on garde la lecture *japa* dans le premier *cārana*, il faudrait comprendre « Celui qui fait le *japa* sans Viṣṇu » (c'est-à-dire en prenant un autre nom?)

(2) Le Nom de Hari est le vrai « chemin » qui conduit à l'abolition du « sentiment de la Dualité » (*dvaitabuddhī* cf. 13, 1 d), puisqu'il implique la concentration sur ce Nom qui est « la Réalité unique » (*ekatattva*, cf. 8, 3 a).

(3) *rāmakṛṣṇī* (*ṇ*) *paithā* les traducteurs et commentateurs marathes interprètent *paithā*, lit « entrée dans », par *vāsa* « résidence », *sannidha* « proximité », conduisant à *aikya* « identité » avec la divinité, par référence aux diverses sortes de *mukti* mentionnées plus haut (cf I, 1 et note 2, aussi Introd III, § 6)

(4) *dvaitācī jhādana*, *gurvīna jhāna* · *jhādana* « le fait de balayer, ou de chasser » est un équivalent du f. *jhādani*), cette phrase, particulièrement elliptique, a été assez diversement interprétée par les commentateurs du Haripāth. Au lieu de la lecture *gurvīna jhāna*, on trouve aussi une lecture *gurugamya jhānī*, qui ne donne aucun sens satisfaisant. La Connaissance (*jhāna*) suppose l'éradication de la dualité (illusoire) et ceci n'est possible que par l'instruction du Guru de même, sans la pratique du Nom de Viṣṇu, le bhakta ne peut obtenir l'absorption en Rāmakṛṣṇa, qui est la forme de salut à laquelle il aspire.

(5) *kīrtana nāmī* (*ṇ*) (loc. sg) paraît être un équivalent de *nāmakīrtana*, pour l'usage du locatif-génitif dans le Haripāth, cf Intr, § 7 f. Si l'esprit n'est pas fixé en Rāmakṛṣṇa, il n'y a pas de *nāma-kīrtana* possible, sans la ferveur intérieure, le *japa* ne vaut rien

(6) La plupart des manuscrits (A et O exceptés) donnent une lecture *saguna* pour *sugama*, mais *saguna he(m) dhyāna* ne donne guère de sens. Le poète proclame que le Nom est la voie « facile » (c'est-à-dire « la plus facile » par rapport aux voies de la Connaissance et du Yoga, cf. 8, 6 c et *passim*)

(7) *nāmāpāthī* (*ṇ*) *mauna prapācāce* (*m*). *mauna* adj signifie « silencieux, muet », mais *mauna* est aussi le *tadbhav* de sanscrit *maunya* « la pratique du silence », « le fait de rendre silencieux ». c'est le sens ici ; beaucoup de manuscrits ont rétabli le tatsam *maunya*, ce qui brise la rime (*mauna* rimant avec *dhyāna*) ; *nāmapāthī* (*m*) est un locatif pris comme instrumental, cf ch. II, § 7 f).

— 10 —

1. On a beau visiter le confluent de la Tribenī¹ et tous les lieux-saints,
Si l'esprit n'est pas [fixé] dans le Nom, tout est vain!
2. Celui qui se détourne du Nom, cet homme-là est un pécheur .
Hormis Hari, qui trouvera-t-il pour accourir [à son secours]?²
3. Célèbre dans les Purāṇa est la parole de Vālmīkī³ :
C'est par le Nom que les trois mondes sont sauvés!

(1) *triveni-sāgama* le confluent des trois rivières Gangā, Yamunā et Sarasvatī a Prayāg (Allahabad), considéré comme « le roi des *īrtha* », *sāgamī(m)* et *bhramī(m)* sont à l'instrumental pluriel « si l'on s'efforce par le moyen de », on pourrait cependant les interpréter aussi comme des formes contractées de *sāgama-hī*, *bhrama-hī* « même même », si l'esprit n'est pas fixé dans le Nom, tout cela est vain »

(2) Il est bien connu que le dieu Visnu-Hari n'abandonne pas ses serviteurs dans la détresse, mais accourt lui-même pour les sauver, comme en fait foi maint récit puranique (cf. Intr III, § 6)

(3) *purāṇaprasiddha*, *bolile vālmīka* tous les commentateurs comprennent « Ce Vālmīkī, célèbre dans les Purāṇa, a déclaré (dans le *Rāmāyana*) que », etc. La plupart ajoutent à l'appui la légende de purification du brigand Valhya, un brigand de la tribu forestière des Kōḷī, qui avait tué et dévalisé nombre de voyageurs, sur le conseil du sage Nārada, ce brigand s'adonna au *japa* du Nom de Rāma, grâce à quoi il obtient de renaître sous le Nom de Vālmīkī, le grand sage qui fut l'auteur du *Rāmāyana*

Cette légende est inconnue du *Rāmāyana* sanscrit dit « de Vālmīkī », et il est difficile de dire à quels « Purāṇa » l'auteur du Haripāth se réfère ici. Aucun des 18 « grands Purāṇa » ne semble attribuer à Vālmīkī une dévotion particulière au Nom de Rāma. La légende apparaît dans un *Rāmāyana* sectaire, l'*Adhyātma Rāmāyana*, où Vālmīkī fait l'éloge du *Rāma-mantra* par la puissance duquel lui, Vālmīkī, accéda au statut d'un « Brahmarṣi » (Adh R, II, 53 ff), suit la légende de la purification du brigand (*ibid* II, 6, 64 ff). L'*Adhyātma-Rāmāyana*, qui a la forme d'un *Tantra* (il s'agit d'une révélation ésotérique de Śiva à son épouse et *śakti* Pārvatī), est dit, dans l'introduction (*ibid* 51, 19) « le meilleur des Purāṇa », et il est considéré comme faisant partie du *Brahmānda-Purāṇa* il s'agit en tous cas d'une œuvre tardive (cf. Introd III, § 5 et p 65, n 2). Faut-il en conclure que ce vers du Haripāth se réfère à l'*Adhyātma-Rāmāyana* ? Ce n'est pas impossible, si l'on admet que cet ovī 10 se trouve dans la partie probablement plus récente du Haripāth (cf. Introd. ch III, § 10), mais ce n'est pas du tout certain. Il est plus probable qu'il s'agit d'une allusion assez vague à la légende dorée vaiṣṇava, censée basée sur « les Purāṇa », désignant les écritures vaiṣṇava en général, et incluant, avec l'*Adhyātma Rāmāyana*, des œuvres sectaires tardives de même type.

Au Moyen-Âge, Vālmīkī est considéré comme l'un des grands dévots (*mahābhakta*) de Visnu-Hari. S'il n'apparaît pas encore sous cet aspect dans le *Bhāgavata-Purāṇa*, il est mentionné dans un *abhanga* attribué à Dīnyāndev, faisant l'éloge des « grands bhakta », en même temps que Prahlaḍa, Nīlakantha (Śiva), Dhruva, Gaṇendra et Ajāmīla. Vālmīkī y est nommé en dernier, en ces termes

vāṭapādā koliku/ nāma smare vālmīku/ nāmē uddharite tindhī loku/ ..

(PANGARKAR, *op. cit.*, n° 37, p 299).

« Ce Kōḷī, brigand de grand chemin, en invoquant le Nom devint Vālmīkī le Nom a sauvé les trois mondes . »

4. Dit Dñyāndev : Répétez le nom de Hari¹,
Et toute votre famille et votre lignée seront purifiées².

(1) Dans le *cārana* b, tous les manuscrits donnent *japa* (*jepe*, *jape(m)*) qui doit être interprété comme imp 2 sg du verbe *japanē*

(2) *parāparā tyace(m)*, *kula śuddha* « leur lignée et leur famille » il faut comprendre « la lignée et la famille de ceux-là (qui suivent le conseil donné au vers précédent). Pour la rétro-activité du salut obtenu par l'invocation du Nom, cf 17, 3 ; 21, 4 et Introd. III § 6.

— 11 —

1. Par la seule invocation [du Nom] de Hari, une masse immense de
péchés

Sera anéantie, en un instant :

2. Comme le brin d'herbe au contact du feu se résorbe en lui¹,
Ainsi, en répétant le Nom de Hari, on s'absorbe en lui.

3. L'invocation du Nom de Hari² est un *mantra* infiniment puissant³
[En l'entendant,] [tous] les maux⁴ prennent aussitôt la fuite,
terrifiés⁵

4. Dit Dñyāndev Il est en mon pouvoir, ce Hari⁵
Dont les Upaniṣad même ne peuvent pénétrer le mystère⁶

(1) *samarasa jāle(m)*, lit « devient un seul *rasa* avec lui » *samarasa* « identité de saveur » ou « de jouissance » est un terme du yoga tantrique, signifiant un état de totale non-différenciation » en même temps que de parfaite béatitude (*samasukha*, *mahasukha*) qui résulte de l'abolition des contraires et de la victoire remportée sur la « dualité » par une expérience transcendante, opérée à l'intérieur du corps du yogi c'est la *sahaja-samādhi* dans laquelle l'âme individuelle, ici comparée au brin d'herbe, s'abolit définitivement dans l'Absolu ou dans l'état de « non-différenciation » ou « non-conditionnement » (*sahaja*), ici comparé au brasier La comparaison est classique dans la littérature du yoga tantrique, à laquelle l'auteur du Haripāth l'a empruntée

(2) *uccāraṇī* A, O et la plupart des manuscrits ont *uccāraṇī*, quelques manuscrits dont M, N ont *uccāraṇa*, variante adoptée par Avate, on attendrait logiquement le cas direct *uccāraṇa*, ou le nom verbal *uccāraṇe(m)*, plutôt que le locatif *uccāraṇī(m)*. peut-être faut-il comprendre *uccāraṇi* comme *uccāraṇahī* (avec la particule intensive *-hi*).

(3) *mātra pai agādha* des *mantra* (formules magiques) de toute espèce sont couramment utilisés, en particulier par les « yogi », pour chasser les maladies, écarter les dangers, et même, théoriquement, ressusciter les morts, *agādha*, lit « insondable » est interprété par les commentateurs dans le sens de « extrêmement puissant » ou encore « mystérieux »

(4) *bhūtabāddha* lit « les obstacles créés par les mauvais esprits » il s'agit des maux et maladies de toute espèce couramment attribués aux esprits malfaisants, les *bhūta* Armé de l'invocation du Nom divin, le dévot de Hari effraye tous les *bhūta*, et donc échappe à tous les maux causés par eux

(5) *harī mājhā samartha*, lit « Il est tout-puissant mon Hari », ne paraît pas satisfaisant, sans doute faut-il comprendre *mājhyā sāmārthyē(m)*, « en mon pouvoir », *samartha* adj. « puissant » au lieu de *sāmārthya* « puissance », s'explique par la nécessité de rimer avec *arīha* dans le *cāraṇa* c (cf *supra* 9, 4 c et note 7 *maunya > mauna*)

(6) Il s'agit sans doute d'une allusion au fameux *neti, neti* des Upaniṣad

— 12 —

- 1 Avec les pèlerinages, les jeûnes et les pratiques ascétiques¹,
mais sans la tendresse², [pas de] *siddhi* [possible] :
C'est en vain que tu te donnes tant de tourment³, O Homme!
2. Par la force de l'amour, on découvre [ce mystère], pas autrement ;⁴
Comment pourrait-on tenir Hari dans le creux de la main ?⁵
3. C'est comme si l'on s'efforçait de ramasser un grain de mercure⁶ sur
le sol :
Beaucoup d'efforts [pour rien] : telles sont ces pratiques!⁷
4. Dit Dñyāndev : Nivṛtti m'a donné ce trésor⁸ ;
Il me l'a mis tout entier dans la main !

(1) *nema* est pour l'instr. sg *neme(m)* (cf. Introd., ch. II § 6 1) Les pèlerinages (*tīrtha*), les pratiques ascétiques (*vrata-nema*) sont récusés comme moyen de salut, de même que *yoga*, *yajña* et *vidhi*, cf. *supra* 5, 1 a

(2) *bhāvevīna*, cf. *supra* 4, 1 a et note 1.

(3) *upādhi*, cf. *supra* 5, 1 c et note 3

(4) L'ovī 2 paraît assez altéré dans tous les manuscrits, dans la première partie *bhāvabale kale*, *yerhavī nakale*, tous les manuscrits ont *ākale* (au lieu de *kale*) dans le premier *cārana*, mais *kale* est exigé à la fois par le sens et par le rythme ; c'est probablement l'altération de *kale* en *ākale* qui a déterminé, au *cārana* c, l'altération de *ākale* en *āvale*, v. *infra* note 5

(5) *karatālī(m) ākale*, *kaisenī harī*, la lecture *āvale* trouvée dans tous les manuscrits, sauf A et O, et reprise par Avate, ne donne pas de sens satisfaisant, dans le dernier *cārana*, A donne *kaisā*, O *baisonī*, tous les autres manuscrits ont *taisā*, ce qui ne donne guère de sens, il semble que *baisonī* soit une mauvaise lecture pour *kaisenī*.

(6) Le mercure, *pāra*, insaisissable, symbolise ici la *siddhi*. Cette substance joue un rôle important dans l'alchimie indienne, les yogi alchimistes, qui l'appellent *rasāyana*, lui attribuent des pouvoirs magiques et l'identifient au semen de Śiva lui-même. Ce *rasāyana* est censé transmuter le corps mortel en un corps immortel.

(7) *sādhana*, « moyen » prend ici le sens de *sādhana* « méthode », « pratique » en vue de l'obtention de la Délivrance, la *sādhana* que récuse ici l'auteur du Haripāth, sont les pèlerinages, les pratiques ascétiques, etc. mentionnées dans l'ovī 1.

(8) *nivṛtti nidhāna* le *cārana* paraît altéré dans tous les manuscrits, sauf K, les autres manuscrits donnent les variantes *nivṛttine khuna* ou *nivṛtti nirguna* (cette dernière adoptée par Avate). Il semble que le *ni-* de *nidhāna* ait été d'abord rattaché à la forme d'agent (instr.) synthétique *nivṛtti* pour la moderniser en *nivṛttīni* ou *nivṛttine*, d'où l'altération du mot suivant qui devient *khuna* dans A, ailleurs on a senti *nivṛttī* comme un cas direct (sujet) et *nidhāna* a été remplacé par *nirguna*, considéré comme une apposition à *Nivṛtti*. « *Nivṛtti* qui est lui-même le « *Nirguna* » [Brahman] a donné, etc. » D'une manière comme de l'autre, le sens n'est pas satisfaisant. Ce « trésor » (*nidhāna*) que *Nivṛtti* a mis dans les mains de son disciple, c'est l'amour de Hari, le *bhāva*.

— 13 —

1. L'absorption en Hari sans l'expérience de l'identité¹, [impossible!] Elle ne peut être atteinte tant que l'intelligence reste en proie à la dualité², sache-le.
2. La perfection de l'intelligence c'est de n'avoir pas d'autre [objet] Par [concentration sur] l'unique Keśavarāja³, [on obtient] toutes les *siddhi*
3. Prospérité, pouvoirs et trésors magiques, tout cela n'est qu'embaras inutiles,⁴ [Et dure] tant que l'esprit n'est pas absorbé dans la Joie suprême.
- 4 L'âme de Dñyāndev est absorbée dans la béatitude⁵ Sans cesse il médite sur Hari

(1) *samasukha* est un terme yogique, équivalent de *samarasa* ou *mahāsukha*; l'expérience (bienheureuse) ou la « béatitude » de l'identité, cf *supra* 11, 2 et note 1.

(2) *dvaita-buddhi* « l'état de l'intelligence qui est en proie à la dualité », c'est-à-dire qui n'a pas encore fait l'expérience de l'*advaita*, grâce au *samarasa* ou *samasukha*, mais la suite montre que l'auteur du Haripāth prend *dvaitabuddhi* dans le sens de « dévotion exclusive » à Hari. Ce sens est souligné dans les deux premiers *cārana* de l'ovī suivant.

(3) Plusieurs manuscrits donnent une variante *keśīrāja*. Keśīrāja est interprété par les commentateurs comme signifiant « Vainqueur de Keśin » un titre du dieu Viṣṇu qui abattit le démon Keśin (cf. Mbh. *VanaP.* 134, 20), ou encore de Kṛṣṇa, vainqueur de l'Asura Keśin, un démon en forme de cheval, légende racontée dans les Purāṇa vishnouites (cf. Bhāg.P. X, 37). « Keśin », « le Chevelu », est un nom de Rudra dans le Ṛg-Veda qui semble avoir passé à Kṛṣṇa. A Pandharpūr même, on trouve une idole de « Keśīrāj » dans ce qu'on appelle « la maison de Nāmdev ». L'un des « Nāmdev » de la tradition marāṭhī porte le nom de « Keśīrājā Nāmdev », cf. Introd. I § 3, p. 7, n. 1) Keśava, « le Chevelu » apparaît comme un nom de Kṛṣṇa dans la Bhagavad-Gīta, sans que le passage de cet épithète de Rudra à Kṛṣṇa puisse être clairement expliqué.

(4) Tous les pouvoirs et trésors magiques conférés par la pratique du yoga ne sont que des obstacles (*upādhi*) dans la voie qui conduit à l'absorption en Hari, qui est identifié à la Joie suprême, *paramānanda*.

(5) *jñānadevī* (*m*) [*mana*], *ramale* (*m*) *samādhāna*. dans le *cārana* 1, la plupart des manuscrits donnent la variante *ramya* au lieu de *mana*, ce qui ne donne pas de sens acceptable, une variante donnée par B, *jñānadeva mhanē* n'est pas plus satisfaisante. Il semble que *ramya* soit une déformation de *mana* c'est « l'esprit de Dñyāndev » qui est « absorbé » (*ramale* (*m*)) dans la Joie parfaite, *samādhāna* est pour *samādhāne* (*m*), inst. sg), cf. Introd., ch. II, § 6 u) sur le passage de *-ne* (*m*) à *-na*). Ici *samādhāna* fait allusion au *samasukha* des Yogi. Le caractère yogique de cette expérience est souligné par le mot *ramale* (*m*), de la racine RAM° « jouer », « s'absorber ».

— 14 —

1. Celui [qui pratique] la louange de Hari sans cesse, sans fin et sans faille¹,
Celui-là, Kaṭikāl² n'ose pas même le regarder!
2. Prononcer le Nom de Rāmakṛṣṇa, [c'est amasser] un immense trésor d'austérités
Tous les vains désirs nés du péché sont abolis³ aussitôt
3. « Hari, Hari, Hari, » tel est le *mantra* de Śiva,⁴
Ceux qui l'invoquent obtiennent le salut.
4. Dit Dñyāndev grâce au Nom⁵ de Nārāyaṇa⁶ :
On obtient sa propre demeure, l'état suprême⁷.

(1) HPD interprète *nitya-satya-amṛta* comme des épithètes de Hari, d'autres commentateurs en font l'épithète de *bhāva* sous-entendu « ceux qui s'adonnent à une louange incessante, etc avec une dévotion constante »

(2) *Kaṭikālā*; ce mot est un *dvandva* formé de *kaṭi* [-*yuṣa*] l'âge impur et pénible dans lequel nous vivons et *kālā*, « le temps » ou « la mort » *Kaṭikāl* est un personnage monstrueux incarnant les maux de ce monde et les tourments infernaux (cf *Jrī* XII, 84 c). C'est souvent un autre nom de Yama ou Yamarāja, le roi de la mort et des enfers. Un vrai bhakta, armé de l'invocation du Nom, fait peur à Yama lui-même, comme aux *bhūta* (cf *supra* 11, 3)

(3) Dans tous les manuscrits, excepté dans A et O, le vers est altéré au lieu de *pāpāce sākalpa, jalatī*, on a *pāpāce kalapa palatī* « le troupeau des péchés se sauve », ce qui n'est guère plausible, *sākalpa* désigne les « formations mentales », sorte de résidu impur des actions passées, qui prennent la forme de désirs toujours inassouvis. A peine a-t-on prononcé le Nom divin, que tous les *sākalpa* sont consumés (abolis), *pudhe(m)* « devant soi », c'est-à-dire « à vue d'œil »

(4) Le japa de Śiva, en tant que dieu-ascète, dévot de Viṣṇu, est *rā-ma* (cf *supra* 8, 2 et note 3), Le passage de *rāma* à *hari* nécessite une explication, fournie par Dhadaṇḍa et quelques autres commentateurs lors du barattement de la mer-de-lait, Śiva ayant bu le poison qui menaçait de brûler l'univers, sa propre gorge en fut enflammée, et le dieu se mit à crier « hari, hari » c'est-à-dire « Enlève, enlève-le » Aucune référence n'est donnée pour cette légende qui appartient vraisemblablement à la tradition orale des Vaiṣṇava au pays marathe

(5) *nārāyaṇa-nāme(m)* beaucoup de manuscrits donnent la variante *nāma* (rimant avec *uttama* au *cārana* c) pour le passage de *-me(m)* à *-ma* et leur équivalence pour la rime, cf *Introd* ch II, § 6, 11

(6) C'est ici la première mention de ce nom de Viṣṇu, souvent associé à « Hari » dans la pratique du *kīrtana*, cf 22, 2 a, 25, 2 a

(7) *uttama nijaśhāna nijaśhāna* signifie « la propre demeure » de la divinité il s'agirait donc du type de *mukti* dite *salokāta*, « identité de résidence » (cf I, 1 et note 2) mais ceci ne saurait être admis comme la *mukti* « la plus excellente » (*uttama*). Il semble plutôt qu'il faille comprendre *uttama nijaśhāna* comme un équivalent de *nijaśvarūpa*, la *mukti* suprême qui consiste dans l'absorption du dévot dans la forme propre de sa divinité, la fusion en Dieu, *nijaśhāna* est donc un équivalent de *nijaśrūpa*, décrit dans 17, 3, cette équivalence se trouve déjà dans la Dñyāṇeśvarī, où *nijaśhāna* et *nijaśpada* sont pris comme des équivalents de *nijaśvarūpa*, cf *Jrī* VIII, 99 c et 203 b, 111, 244 c La variante *nanaśhāna* « diverses demeures » paraît moins satisfaisante

— 15 —

1. En s'attachant au Nom unique de Hari, on chasse le sentiment de la Dualité¹.

C'est tout l'art de la Non-dualité, que bien peu connaissent!

2 Par l'identité de conscience², on s'unit à Śrīhari,³

Au-delà des pratiques ascétiques, on obtient Hari⁴!

(1) *yekanāma harī, dvaitabhāva durī*. ce vers fait difficulté. Tous les commentateurs se sont efforcés de donner un sens plausible à la phrase. Ainsi Jog et Nadkarni glosent « Ceux qui connaissent le Nom unique de Hari et se tiennent éloignés du « nom de la Dualité » ; Dhadaphale : « Le nom de Hari et Hari ne font qu'un, les croire différents, c'est s'éloigner de Hari » Mais *harī* se trouve écrit *hārī* dans plusieurs manuscrits (B, D, E, O, Q) et peut signifier aussi « le fait de s'emparer de ». Il nous semble précisément que le vers s'explique par un jeu de mot sur *hārī/hari*. Le fait de s'emparer (*hārī*) du Nom unique [de Hari] a pour effet l'éloignement, c'est-à-dire le bannissement définitif du « sentiment de la Dualité » (*dvaita-bhāva*) qui constitue l'obstacle principal (d'après le monisme du *Vedānta*) à la Délivrance (*moksa*), conçue comme une ré-absorption dans l'Être unique indifférencié (cf *supra* 6 1-2 et note 3 ; aussi Introd III, § 6 et § 8). Si l'on accepte la variante *dvaita-nāma* pour *dvaita-bhāva*, il faut comprendre « le fait de s'attacher au Nom unique et de rejeter le « nom de la Dualité », ce qui n'est guère satisfaisant, à moins que l'on n'interprète *dvaita-nāma* comme un équivalent de *duṣarē nāma* ou *duṣē nāma*, « un autre nom » (sous-entendu « que celui de Hari ») ; *dvaita-bhāva* est à rapprocher de *dvaita-buddhi* dans 13, 1 d et note 2 dans un passage comme dans l'autre, le sens est ambigu ; l'auteur du Haripāth rejetant à la fois la « Dualité » prise dans un sens philosophique et s'opposant à la « Non-dualité » (*advaita*) et la dualité des « Noms », c'est-à-dire des cultes, la dévotion à Hari excluant toute autre dévotion. Cet « art de l'*advaita* » que bien peu possèdent consiste tout simplement à adorer Hari, et Hari seul, de toute son âme.

(2) *samabuddhi*, « l'intelligence de l'identité » équivaut à *advaita buddhi*, et s'oppose à *dvaita-buddhi*, il semble qu'il s'agisse aussi d'un équivalent de *samarasa* (cf. II, 2 et note 1), du moins dans la perspective qui est celle du Haripāth, cf Introd III § 8.

(3) *samāna śrīhari*, « l'identité avec Śrīhari », par résorption en lui (en tant que *nirguna brahman*) ou par immersion dans sa forme propre, conception traditionnelle des Vaiṣṇava : cf 13, 1 a *haricī samādhī*, 14, 4 d *nijasthāna* et note 7, aussi Introd. III § 6.

(4) *śama-dama-vārī, harī jālā* le sens n'est pas clair. Certains commentateurs acceptent une variante *vairī* (« immitié ») pour *vārī* « au-delà », et glosent « Hari est devenu l'ennemi de *sama* et *dama* », ce qui donne pas de sens satisfaisant, l'interprétation « à la place de *śama* et *dama*, Hari est devenu » (s'est manifesté?) ne paraît guère meilleure. Nous pensons qu'il faut prendre *vārī* comme le nom féminin signifiant « va-et-vient » (équivalent de *pherī, yerajhara*) ce mot est fréquemment employé dans la Dīyāneśvarī en référence au *sāsara (samsāra)*, p. ex. *Jrī* VI, 377 b *sākalpācī sare vārī*, XI, 694 b *sāre ahākārācī vārī* ce « va-et-vient » du *saṃsāra* étant toujours aboli par la bhakti de Kṛṣṇa. Le mot *sama-dama*, « le contrôle » des passions et de l'esprit au moyen des austérités et de la pratique du yoga, ne semble pas être à sa place ici. Il nous paraît probable que la lecture ancienne était *sāsārācī vārī, hārī jālā* (ou *hārī ālī*) . « Le va-et-vient du *sāsāra* a été chassé » (ou « définitivement aboli » avec la lecture *hārī*) ou encore « est devenu Hari » (avec la lecture *harī*) , le premier sens est le meilleur, le jeu de mots *hārī/hari*, déjà trouvé au premier vers (cf. note 1) étant d'ailleurs impliqué. C'est le passage de *hārī* à *hari* qui a dû motiver le passage de *jālā* à *jālā* dans le *cānana d*.

3. Rāma remplit tous les vases¹, il est unique dans tous les corps
Comme l'unique lumière du soleil se diffuse en mille rayons².
4. L'âme de Dñyāndev ne pratique que l'invocation de Hari³ :
Ainsi est-il libéré de toutes les naissances à venir.

(1) *sarvāghatī(m) rāma ghata* « pot de terre cuite, jarre » symbolise traditionnellement le corps humain qui enferme le *jīva* et aussi l'*Ātman* (cf 7, 4 c *sarvājīvī(m) pūrna, nāde yeka* et note 6) , *rāma* prend ici le sens de *ātmarāma*, cf 16, 4 d et Introd, III § 5.

(2) Le *Brahman* unique, présent dans tous les corps et immanent à tout ce qui existe, est traditionnellement comparé au soleil se reflétant dans une multitude de « jarres » pleines d'eau la comparaison est classique dans la littérature védantique et yogique.

(3) *jñānadevī(m) cīta, haripātha-nemā* l'esprit de Dñyāndev est *haripātha-niyama*, c'est-à-dire « adonné à la pratique (*niyama*) de l'invocation de Hari »

— 16 —

1. Rares sont ceux qui répètent le nom de Hari,¹
[Pourtant] il est facile d'invoquer Rāmakṛṣṇa²!
2. Par [la pratique du] Nom de Rāmakṛṣṇa, on parvient à l'état
suprême,³
Celui-là a obtenu toutes les *siddhi*!⁴
3. Réalisation, illumination⁵, accomplissement du Dharma, tout est
obtenu par l'invocation de Hari,⁶
Le tourment du siècle est aboli⁷ grâce à la compagnie des saints
4. Le nom de Rāmakṛṣṇa est imprimé dans l'âme de Dñyāndev⁸
Grâce à lui, dans les dix directions, il contemple l'Être omni-
présent.⁹

(1) *harināma jape*, *to nara durlabha* la plupart des manuscrits intercalent le mot *buddhi* devant *jape* ce qui fausse le rythme et ne donne pas de sens satisfaisant

(2) *vācesu sulabha, rāmakṛṣṇa* lit « Rāmakṛṣṇa est facilement accessible au moyen de la voix »

(3) *unmanī*, dans le vocabulaire du yoga tantrique, désigne le plus élevé des cinq « états » (*avasthā*) ou des cinq *samādhi*, à savoir *jāgrī*, *svapna*, *susupī*, *turyā* et *unmanī* ce dernier s'applique à l'état de pur non-conditionnement (*sahaja*) dans lequel l'esprit est totalement résorbé dans l'indifférencié *unmanī* équivaut donc à *sahaja samādhi*, cet état suprême est plusieurs fois mentionné dans la Dñyāneśvarī (p. ex. *Jrī* XIV, 254 b et *passim*) Pour l'auteur du Haripāṭh, l'invocation du nom de Rāmakṛṣṇa « de bouche » est plus efficace que toutes les pratiques du yoga pour parvenir à l'état suprême, *unmanī*

(4) Pour les deux sens du terme *siddhi*. cf. 5, 1 b et note 2, ici le sens est « pouvoirs magiques » ; dans le *cārana* a de l'ovī suivant (3) il semble que *siddhi* soit pris dans le sens de *mokṣa*

(5) *siddhi-buddhi-dharma* ici, *buddhi* « intelligence » semble pris dans le sens de *bodhi* « illumination de l'intelligence », on peut l'interpréter aussi par *advaita-buddhi*, l'« intelligence de la non-dualité », cf. 13, 1 d *dvaita-buddhi*, et note 2

(6) *haripāṭhī(m) ālā* « est venu grâce au *haripāṭh* » (*haripāṭhī(m)* loc. sg pris comme instr., cf. Introd., ch. II, § 7 f), plusieurs manuscrits dont A donnent une variante *haripāṭha (-pāṭa)* qui est pour *haripāṭhe(m)* (instr. sg., cf. Introd. II, § 6 1)

(7) *prapāca nimālā* la plupart des manuscrits donnent une variante *prapācī nimāle* « les esclaves du siècle (les mondains) sont abolis (purifiés) », ce qui n'est guère satisfaisant, une autre variante, trouvée dans quelques manuscrits, est *nivāle* « rafraîchis, soulagés » au lieu de *nimāle*.

(8) O et la plupart des manuscrits donnent pour les 2 premiers *cārana* *jñānadevī(m) nāma, rāmakṛṣṇī(m) śhasā*, ce qui ne donne pas de sens satisfaisant. Par contre la lecture de A *jñānadevī(m) rāma, kṛṣṇānāmī(m) śhasā*, « En Dñyāndev il y a le sceau du nom de Rāmakṛṣṇa », est tout à fait satisfaisante, à condition de lire *rāmakṛṣṇānāmī(m)*, et non *rāma, kṛṣṇānāmī(m)* mais on sait qu'aucune pause n'est observée entre le premier et le deuxième *cārana* dans la récitation de ces ovī, la seule pause se plaçant entre le deuxième et le troisième *cārana*

(9) Autrement dit, c'est l'invocation du nom « Rāmakṛṣṇa » qui introduit à la contemplation de l'Être immanent, *āīmarāma*, cf. Introd. III § 5

— 17 —

1. Celui dont la bouche célèbre la louange de Hari,
Son corps [tout entier] est purifié.
- 2 Il obtient les pouvoirs [que confèrent] des austérités sans fin¹,
Et, immortel², il séjourne au Paradis³ pour des millions d'années.
- 3 Son père, sa mère, ses frères et toute sa parenté⁴, en foule,
Tous résident là-haut comme autant de « Caturbhuj »⁵!
4. Dñyāndev a obtenu ce savoir mystérieux⁶ :
Nivṛtti me l'a mis dans la main⁷,

(1) *tapāce sāmārthyē(m)* « par la puissance du *tapas* » . la plupart des commentateurs interprètent « par la puissance de ce *tapas* qui est *nāmakīriāna* ».

(2) *cirājīva* « doué de longue-vie » . les *cirājīva* sont des sages, traditionnellement au nombre de huit, qui sont censés vivre durant tout un *kalpa* ou « jour de Brahmā », c'est-à-dire 432 millions d'années , HPD glose *cirājīva* par *amara* « immortel » ce qui paraît bien être le sens ici , la récompense promise aux dévots, dans cette strophe, est la forme de *mukti* dite *salokatā* ou *samīpatā*, cf *supra* I, 1 et note 2 Parmi les textes chers aux Vāra-karī, et fréquemment édités, avec le Haripāth figure le *cirājīva-pada* attribué au poète Eknāth, cf. Bibliographie § 3 B 23, 24, 26, 27.

(3) Le « paradis » de Visnu, cf. II, 4 et a note 5 ; 21, 1 c-d.

(4) *sagoitra* désigne les membres d'une même *gotra*, c'est-à-dire la parenté dans un sens large les bienfaits de la bhakti de Hari dépassent l'individu pour s'étendre à tous les siens, cf 10, 4 b et note 4 ; aussi 19, 4 c *kula-gotra varjyale*

(5) *caturbhujā nara*, « des hommes en forme de Caturbhujā » c'est-à-dire en forme de Visnu « à quatre bras » , ici, il s'agit de la forme de *mukti* dite *sarūpatā* « identité de forme » (visible) avec la divinité (cf. *supra* I, 1 et note 2) Cette forme divine est propre à Visnu Nārāyana, et ne coïncide ni avec la forme de Kṛṣṇa, ni avec celle de la divinité de Pandhar-pūr, Vithobā, qui ont tous deux une forme purement humaine.

(6) *gudhagamyā (guhyagamyā)* « difficile à obtenir, mystérieux » grâce au Guru, Nivṛtti, le mystère lui a été totalement révélé c'est le sens de « mis sur la main », cf XII, 4 et note 8

(7) Tous les manuscrits ont *nivṛtīne* (B, E *nivṛtīna*), forme moderne d'agent en *-ne*, la forme ancienne étant *nivṛtī* (cf Introd II, § 7 e) trouvée dans 12, 4 b (pour la discussion de cette forme, cf 12 note 8) Si l'on supprimait la particule *-ne*, le rythme de l'ovī n'en serait pas affecté il est probable que ce *-ne* est une modernisation et que la lecture ancienne était . *nivṛtī (ṁ) dīdhale (ṁ) majhe hāī (ṁ)*

— 18 —

1. [Celui qui ne sait rien] hormis la légende de la lignée de Hari¹ et la louange du Nom de Hari,
Qui ne connaît d'autre « saint »² que [les dévots] de Hari,
2. Celui-là obtient [la récompense], il a trouvé le Paradis³,
[C'est comme s']il avait visité tous les lieux-saints!
3. Celui qui s'en est allé sur la voie de l'esprit⁴, il est perdu,
Celui qui est affermi dans la voie [de l'invocation de] Hari⁵,
bienheureux celui-là!
4. Le trésor de Dñyāndev, c'est l'ambroisie du Nom de Hari :
De Rāmakṛṣṇa, je fais mes délices à tout instant.

(1) *harivāṣapurāṇa* il ne peut s'agir que du célèbre Purāṇa viṣṇouite considéré comme un appendice au *Mahābhārata*

(2) *harivīna sajjana, nene kāhī*, lit. « qui ne connaît pas de saint « sans Hari », la plupart des manuscrits donnent une variante *saujanya* (ou *saujana*) pour *sajjana*, *saujanya* (abstrait) étant la qualité de *sajjana* « sainteté, justice », le mot est glosé par les commentateurs *prīya* (Pangarkar), *sākhya* (HPV), *samopacāra* (Dhadaphale), *saujanya* est fréquemment employé dans la Dñyāneśvarī avec le sens de *anukūlatā* « bienveillance ». Cependant, *saujanya* ne donne pas un sens très satisfaisant ici. Il se pourrait que la lecture plus ancienne fut *sājane(ṇ)* « compagnie », « société », le sens serait alors « qui ne reconnaît d'autre compagnie que celle des dévots de Hari ».

(3) *vaikūṭha jodale(ṇ)* *vaikūṭha* (le ciel de Viṣṇu) étant un nom masculin, on attendrait *jodalā* sans doute faut-il sous-entendre un nom neutre comme *pada* ou *sthāna* après *vaikūṭha* « Il a obtenu le *vaikūṭhapada*, c'est-à-dire la « béatitude céleste »

(4) *manomārga*, « la voie de l'esprit », fait allusion à la nature vagabonde et l'esprit *manas*, qui entraîne l'âme dans ses divagations et l'écarte de la voie du salut. Si *manas* n'est pas contrôlé, le *jīva* va à sa ruine. Le Hatha-yoga, précisément, enseigne les moyens de fixer (ou « d'abattre ») l'esprit par des techniques appropriées, ce qui explique l'expression [*mana*] *sthīrāvalā* dans le *cārana* c

(5) *harivāṣī sthīrāvalā* la plupart des manuscrits donnent la lecture *haripāthī(m)* « celui qui est fixé dans le Haripāth », A donne une variante *pāthe(m)* « par le chemin de Hari » ? , il est probable que la lecture ancienne était *harivāṣī(m)*, « dans le Chemin de Hari » ce jeu de mots *haripāṭha* (-īa)/*harivāṣī* réapparaît plus loin, cf. 19 3 a *harivāṣī gele*, et 20 2 b-c *sarvāmārgā sugama, harivāṣī*

— 19 —

- 1 Veda, Śāstra et Purāṇa, et toute la *śruti*¹,
L'unique Nārāyaṇa est l'essence de tout cela²!
2. Litanies, observances et morale, sans Hari,
Ne sont que vaines pratiques qui se dissipent en pure perte.
3. Ceux qui sont partis par le chemin [de l'invocation] de Hari³ sont
restés immobilisés⁴
Comme des abeilles figées dans un bouton de lotus.
4. Dñyāndev s'est armé du *mantra* du Nom de Hari
Et Yama l'a épargné, lui et tous les siens.⁵

(1) La *śruti* « ce qui est entendu », c'est-à-dire la révélation transmise par les sages compilateurs des Veda, ici l'auteur du Haripāth y fait entrer aussi les *śāstra* « traités » de diverses sciences, et les *purāṇa* « récits anciens » et dynasties légendaires ; pour l'attitude de l'auteur du Haripāth vis-à-vis de la *śruti*, cf. Introd. III § 8

(2) Le manuscrit A donne une variante *jayā* pour *tayā*, d'autres manuscrits donnent des variantes *jape*, *japa(m)*, adoptant, après Avate, la lecture *japa*, Sakhare, Joshi et d'autres commentateurs comprennent « le japa de Nārāyaṇa est l'essence, etc. », *jape(m)* (imp. 2 sg) donne le sens « Répétez ce Nom qui est l'essence, etc. ».

(3) *harivāṭī(m)* *gele* pour le jeu de mots sur *haripāṭa/harivāṭa*, cf. 18, 3 et note 5

(4) *le nivāṭa thele* leur esprit (*manas*, *man*) est resté immobilisé, c'est-à-dire fixé ou « abattu », instantanément et sans l'aide des pratiques du Hatha-yoga (cf. 18, 3 a et note 4), l'abeille figée dans le lotus dont elle boit le suc (*rasa*) y reste à jamais prisonnière quand le boutons de lotus se referme sur elle, image du parfait yogi, à jamais absorbé (ou réabsorbé) dans l'expérience de la non-dualité, qui est le *samasukha* ou *samarasa* des hatha-yogi, cf. Introd., ch. III § 8

(5) Avec l'arme (*śastra*) de ce tout-puissant *mantra* (formule magique) du Nom, le dévot met en fuite Yama ou Kalikāl qui symbolisent la mort (cf. 14, 1 et note 2, 25, 2) Le dévot du Nom met Kalikāl en fuite, et il échappe lui et toute sa parenté (*kula-goṭra*) (cf. 10, 4 et note 4, 17, 3)

— 20 —

1. La louange du Nom est le trésor des Vaiṣṇava¹
[Par là] tous les péchés, même innombrables, sont abolis
2. Grâce au Nom unique [on obtient] les mérites d'innombrables
existences²
La Voie de Hari est le plus aisé de tous les « Chemins³ »!
3. Yoga, sacrifices, pratiques, actes pieux ou impies : [fatras d']
illusion⁴!
Tout cela⁵ est dissipé par l'invocation de Hari.
4. Dñyāndev n'a que faire de yoga⁶, de pratiques ni de règles morales :
Il ne connaît d'autre observance que [le Nom de] Hari.

(1) *nāma-sāṅkīrtana* ici, comme dans 8, 4 les « Vaisnava » sont représentés comme étant particulièrement dévots au « Nom » de la divinité, et adonnés à la pratique du *sāṅkīrtana* ou *kīrtana*, cf. Introd. III § 2

(2) Lit « grâce à ce Nom unique [on obtient] le *tapas* d'innombrables existences » il s'agit des mérites (*punya*) qui découlent du *tapas* (austérités) accomplies pendant une succession d'innombrables existences. La plupart des manuscrits donnent une variante *yeka nāma*, pour l'instrumental *yekya nāme(m)* (cf. Introd., ch. II § 6 1)

(3) Pour ce jeu de mots sur *haripāṭa* et *harivāṭa*, cf. *supra* 18, 3 et note 5

(4) Tous ces « moyens » sont inutiles en effet ils appartiennent encore à l'empire de la *māyā*, l'illusion universelle, puisqu'ils impliquent une distinction entre sujet et objet, or toute « dualité » est illusoire (cf. 5, 1, 19, 2 a) Seul, le *haripāṭha*, l'invocation du Nom, élimine définitivement la « dualité » (cf. 15, 1) et procure l'identité avec la divinité ou la réabsorption dans l'Être unique (cf. Introd., ch. III § 6)

(5) *te gelī vīlayā te* (pron. dém. f. sg.) désigne la *māyā*

(6) *jñānadevī(m)* [*yeīnā*] la plupart des manuscrits donnent une lecture *yajña*, *yejña* ou encore *yāga*, « sacrifice », ce qui ne donne pas de sens satisfaisant. B donne la variante *yeīne*, toutes ces variantes sont probablement des déformations du verbe O. M. *yeinā* (*yeī nā*), forme négative du pr. impft. 3 sg. *yeī*, *yeinā*, forme archaïque, a dû passer à *yajña* (puis à *yāga*), par association d'idée et allitération avec *yoga-kṛīyā*

— 21 —

1. Il n'est pas de temps et d'instant¹ [fixés] pour l'invocation du Nom
Aussitôt les deux lignées² obtiennent le salut!
2. Le Nom de Rāmakṛṣṇa anéantit tous les vices³
Hari est le sauveur unique des êtres stupides⁴.
3. Le Nom de Hari est l'essence⁵ : cette langue qui lui est consacrée⁶
Elle est divine à quoi pourrait-on la comparer?
4. Dñyāndev a obtenu [la grâce de] l'invocation parfaite⁷,
Et voici que ses ancêtres même ont accédé aisément au Paradis⁸!

(1) Toutes les pratiques rituelles doivent être accomplies à un instant propice (*muhūrta*) déterminé par les astrologues sous peine de non-validité, ou même de nocivité. Tout au contraire, l'invocation du Nom divin n'est soumise à aucune limitation de temps et de lieu : ce doit être, autant que possible, une prière constante.

(2) *donhī pakṣa* « les deux côtés », certains commentateurs, tels que Dhadaṇḍa, interprètent « les vivants et les morts », la plupart cependant estiment que « les deux cotés » désignent la lignée paternelle et maternelle, cf. 17, 3 et note 4.

(3) *dosa* « défauts », « vices » est glossé par *pāpa*, « péchés, souillures ». c'est très probablement le sens ici, cf. 11, 1.

(4) *jadaḥ jīvā* les créatures (*jīva*) qui sont par nature « stupides » (*jada*) sont celles qui ne sauraient prétendre à la « Connaissance » (*jñāna*) ni au yoga ni aux autres « voies » recommandées par la *śruti*, à savoir les femmes et les gens de basse caste (sans parler des animaux impurs) : pour tous ceux-ci, l'unique voie de salut est l'invocation du Nom de Hari.

(5) *nāma harī sāra* on peut comprendre *sāra* comme « l'essence des Veda et des Śāstra » (cf. 11, 1 et note 3, 9, 1), ou encore « l'essence du monde », c'est-à-dire la Réalité sous-jacente, le substrat de l'univers, le *taṭtvā* identique au Brahman-Ātman : seul le Nom de Hari est « essentiel » ou « réel », tout le reste, à savoir le monde des apparences, est non-essentiel ou irréel, c'est dans ce sens philosophique que la plupart des commentaires (tels que HPD, HRP, HPV) interprètent *sāra*, mais la critique interne suggère que la première interprétation est plus authentique.

(6) *jivhā* je *nāmācī*, lit « cette langue qui appartient au Nom » : la langue du parfait dévot, étant consacrée au Nom de Hari, se garde de tout autre « nom », c'est-à-dire s'abstient de célébrer la louange de toute autre divinité (cf. Introd. III § 6) : cette langue sainte est elle-même « divine » et digne d'adoration.

(7) *sāga* (*sa-āga*) « complet en toutes ses parties, parfait » : Dñyāndev affirme qu'il a obtenu un parfait « Haripāth », plusieurs commentateurs énumèrent les différentes « parties » ou constituants du Haripāth, à savoir *harisvarūpa*, *harināma* etc., distinctions sans grande signification, inspirées par une analogie implicite avec le rituel brahmanique, lequel pour être efficace, doit être accompli minutieusement dans toutes ses parties. L'auteur suggère que son *haripāth* est tout aussi « parfait » et accompli en son genre — et mille fois plus efficace — que le rituel brahmanique qu'il supplante.

(8) Toujours la même affirmation relative aux effets merveilleux de l'invocation du Nom pour le bhakta et pour toute sa famille, cf. *supra* note 2.

— 22 —

1. Rares sont les êtres qui font du Nom leur pratique constante¹
L'Époux-de-Lakṣmī² est toujours avec eux!
2. Celui qui invoque « Nārāyaṇa-Hari » à haute voix,³
Obtient en partage toute jouissance et toute délivrance⁴!
3. Une vie sans Hari, c'est l'enfer, sachez-le .
Cet être-là ressemble à un messenger de Yama⁵!
4. Dñyāṇdev a pressé respectueusement⁶ Nivṛtti [de dire sa pensée] :
« Le Nom dépasse [en majesté] la voûte du ciel »⁷ dit Nivṛtti.

(1) La plupart des manuscrits donnent la lecture *nīṭya nema-nāmī*, ce qui n'a guère de sens, il s'agit apparemment d'une confusion pour *nīṭya nāma-nemī* « ceux qui font constamment du nom leur *nīyama* », cf 20, 4 c-d *harivīna nema nāhī dujā*

(2) *lakṣmī-vallabha* « le bien-aimé de Lakṣmī », c'est-à-dire le dieu Viṣṇu, cf 18, 1 c *sri-pati*, « l'époux de Śrī »

(3) Dans O et la plupart des manuscrits, le *cārana* b répète a *nārāyaṇa harī (bis)*, ce doublet est cher aux Vārakarī, cf 25 2 a

(4) *bhukṭī mukṭī cārī, iyace gharī(m)* les « quatre *bhukṭi* » (« jouissances ») font pendant aux « quatre *mukṭi* » (« délivrances »), cf 1, 1 c et note 2, les deux séries sont, en apparence antithétiques, cependant, dans la tradition du Hatha-yoga, qui enseigne l'art d'abolir toute contradiction, le yogi obtient les deux à la fois, ainsi en est-il pour le bhakta adonné à la répétition du Nom divin, plus efficace que le yoga

(5) *yamācā pāhuna*, lit. « l'hôte de Yama », le dieu des enfers. La plupart des commentateurs ont compris que celui qui néglige d'invoquer Hari est promis au séjour infernal. Cependant le mot *pāhuna* « hôte » désigne en particulier l'étranger qui arrive de loin. *yamācā pāhuna* désigne plus probablement « le messenger de Yama » (*yamadūta*) qui arrive à la maison du mourant pour l'entraîner en enfer et dont l'aspect terrifiant met tout le monde en fuite. Le poète veut dire que la seule vue d'un impie (*abhaṭa*) est aussi funeste et horrible que la vue du *yamadūta* il convient de l'éviter à tout prix, ce sens est précisément impliqué dans la variante donnée par A, *yamācā pāhuna pratyakṣa hoy* « en le voyant, on croit voir un messenger de Yama » ; tandis que la variante donnée par les autres manuscrits *prānī hoy* ne donne pas de sens satisfaisant.

(6) *jñānadeva puse, nivṛtīsī cāda*, *cāda* fait difficulté et plusieurs commentateurs ont omis de le traduire, le mot signifie habituellement « goût, inclination » (envers une personne ou une chose), Sakhare et HPD glosent *cāda* par *āvadīnē*, « avec plaisir ». « Dñyāṇdev a interrogé Nivṛtti avec plaisir », ce qui n'est guère satisfaisant. Sanjhu propose « Dñyāṇdev a demandé à Nivṛtti son goût » (c'est-à-dire « son opinion ») mais cette interprétation force le sens de *cāda*, qui ne signifie jamais « opinion » mais prend souvent le sens de « égards, considération pour » une personne, nous pensons que *cāda* (f) est pour l'instrumental f sg *cādā* (-ā abrégé en -a *metri causa*) pris adverbiallement dans le sens de « avec grand respect » (pour la personne auguste de Nivṛtti), ou encore « avec zèle » (angl « earnestly »)

(7) La réponse de Nivṛtti, comme il sied à un grand yogi, est vague et énigmatique à souhait, *gagana*, « la voûte du ciel » dans le langage du Hatha-yoga, désigne aussi la boîte crânienne où le parfait yogi est censé boire le « suc » d'immortalité (*rasa, mahārasa*) qui s'écoule du sommet du « lotus aux mille pétales » (*sahasradala*), dit aussi *gaganamandala*, cf. aussi Intro. III § 8). Il est possible qu'il faille voir aussi dans ce vers une reminiscence de *Jrī* VI, 111 :

hā gā nāmācī eka jayācē, pāhaṭāṃ gaganahī dīcē

« Celui dont le Nom fait paraître la voûte du ciel si peu de chose.. »

— 23 —

1. Les Sept, les Cinq et les Trois — ils se retrouvent chez les Dix!¹
Mais l'art de la Réalité unique², c'est Hari [seul] qui peut le
montrer.
2. Le Nom n'est pas si [abstrus]³, c'est la voie la meilleure,
Ici, aucune peine.
3. Pratiquer l'*ajapājapa*⁴ et renverser les souffles⁵, [à quoi bon?]
Ici même [par la pratique du Nom], l'esprit est immobilisé
4. Pour Dñyāndev, la vie, sans le Nom, est vaine,
C'est pourquoi il s'est engagé dans le Chemin de Rāmākṣṇa⁶.

(1) Allusion au *tattva* énumérés par le système du *Samkhyā*. « les trois » sont *purusa*, *prakṛti*, *manas*, « les cinq » sont les cinq éléments de base *pṛthivī*, *āpa*, *teja*, *vāyu*, *akāśa*, « les sept » ne semblent pas entrer dans le même système — il s'agit peut-être des sept *padārtha* du *Nyāya-vaiśeṣika* — mais il existe d'autres interprétations possibles pour chacun de ces chiffres (ainsi les trois *guṇa*, les cinq *viśaya*, les cinq *kāraṇa*, etc.) « Les dix » sont toujours les dix « sens » (cinq *jñānendriya* et cinq *karmendriya*), qui égarent le *jīva* et le menent à sa perte, les trois premiers chiffres évoquent le monde de la multiplicité ou s'égare le *jīva* empêtré dans les vaines subtilités des philosophies : il ne trouve pas le chemin de l'Unique mais aboutit toujours à la *melā* (« foire ») des sens, dont il reste prisonnier

(2) « Sans Hari », c'est-à-dire sans l'invocation du Nom de Hari, il ne peut découvrir « l'art » (*kalā*) de l'unique Réalité, ou de la « non-dualité », cf 15, l b *advaita-kusarī*.

(3) *taisē navhe nāma*, lit « le Nom n'est pas tel », certains commentateurs interprètent « le Nom ne se prête pas à ces analyses » (Jog), d'autres, comme Sakhare et Joshi « n'est pas si difficile [à comprendre] », Dhadaphale propose « n'est pas distinct de la divinité » (comme les choses précitées), mais la teneur des trois autres *cārana* montre que c'est le sens « difficile, abstrus » qui convient ici. L'auteur contraste les abstruses et vaines distinctions des philosophes avec la simplicité et la rapidité de la « voie » du Nom, c'est-à-dire de l'invocation

(4) *ajapājapa*, « le *japa* non-récite » (silencieux ou intérieur) est un terme technique du yoga tantrique — il s'agit pour le yogi de répéter intérieurement le mantra *so'ham* avec chaque inspiration et expiration, ce qui conduit au blocage des souffles, et à l'immobilisation de l'esprit, HPV cite le *yoga-cudāmaṇi* vv 31 et 33-34, pour une définition de l'*ajapājapa*, cf aussi Introd III § 1 et 8

(5) *ulātaprāṇācā* « le renversement des souffles », en les bloquant à l'intérieur du corps, puis en les forçant vers le haut par la voie des *nādī* (canaux), joue un rôle important dans la pratique du Hatha-yoga — cet exercice a pour but d'« immobiliser » l'esprit (*manas*) Cf *supra* 18, 3 et note 4, aussi Introd ch III § 8

(6) *yethe(m)* « ici », c'est-à-dire par la seule pratique du Nom, laquelle rend vaines toutes les pratiques du Hatha-yoga, consistant à renverser les souffles, etc

(7) *ramakṣṇī(m) pāṭha* pour le loc-gén *rāmākṣṇī(m)*, cf Introd II, § 7 f), le « chemin » (*pāṭha*) adopté par Dñyāndev c'est « Rāmākṣṇa », c'est-à-dire l'invocation de Rāmākṣṇa qui n'est autre que Hari — faut-il voir là une allusion à une secte de ce nom (« *Rāmākṣṇa-pāṭha* ») dans laquelle Dñyāndev aurait été initié par Nivṛtti ? Cf Introd. III, § 9

— 24 —

1. Litanies, austérités, pratiques, observances et règles morales,
[à quoi bon ?]¹
Ce Rāma [présent] en tous les êtres² est le prix de la tendresse³
2. Tiens-toi ferme à cette dévotion, rejette le doute,
Sans cesse appelle Rāmakṛṣṇa, en gémissant⁴
3. Caste, richesse, parenté, famille, noblesse, tout cela [qu'importe !]
Hâte-toi d'adorer Hari avec tendresse
4. Dñyāndev a fixé son esprit et son cœur en Rāmakṛṣṇa
Et voici qu'il fait sa demeure au Paradis⁵

(1) Cf 5 1 et 12, 1

(2) *sarvāghatī(m) rāma* pour l'usage du mot *rāma* dans ce contexte, cf 15 3 et note 5, aussi Introd. III, § 5

(3) *bhāva-siddha* « obtenu par la dévotion » ou « la tendresse » *bhāva*, cf Introd III, § 7

(4) *ramakṛṣṇī(ṁ) tāho nitya phodī* « crie pour [obtenir] Rāmakṛṣṇa », *tāho phodanem* signifie « crier en gémissant », « appeler à grands cris » (un être aimé absent) c'est l'expression même de l'angoisse de la séparation (*viraha*), souvent attribuée à certains oiseaux aquatiques au cri pathétique. L'expression peut paraître inattendue dans le présent contexte en effet, comme le remarque HPV, Rāmakṛṣṇa est omniprésent comment n'entendrait-il pas l'appel de son dévot ? Réponse « ce cri même exprime l'ardeur de la tendresse du dévot pour son Dieu bien que la mère soit présente à côté de l'enfant, celui-ci crie et appelle pour qu'elle le prenne dans ses bras ». De même, tant que le désir de l'âme n'est pas devenu ardent comme une brûlure, elle ne peut espérer l'union divine. On reconnaît ici la conception que la bhakti vishnouite se fait de *viraha-prema* « l'amour de la séparation », comme la forme la plus élevée de la bhakti (Introd III, § 7 et note 19), mais il semble que cette conception de la dévotion cadre mal avec les convictions *advaita* exprimées çà et là dans le Haripāth, cf Introd III, § 7

(5) Lit « il a fait sa demeure (*ghara*) au Vaikuntha » le parfait dévot est déjà au Paradis il vit dans la béatitude à jamais, cf 18 2 et note 3

— 25 —

1. Savoir ou non savoir¹, quand il s'agit de l'Adorable², c'est tout un,
C'est par l'invocation [du Nom] qu'on obtient la Délivrance,
sache-le bien!³
- 2 [Partout où] l'on répète le Nom de Nārāyaṇa-Hari⁴,
Kaṭikāl⁵ n'a pas d'accès.
3. Sa vraie nature échappe même au Veda⁶ .
Comment de [simples] créatures pourraient-elles la saisir?
4. Dñyāndev a cueilli le fruit de la louange de Nārāyaṇa⁷ :
Pour lui, désormais, le paradis est partout.

(1) *jānina neniva bhagavāṭī(m) nāhi* « pas de savoir ni de non-savoir en Bhagavān » . certains commentateurs interprètent *jāniva* par « *mī āhē* » (« je suis ») et *neniva* « *mī nāhī* » (« je ne suis pas »), le premier état étant un équivalent de *jāgrti*, « l'état de veille » et le second de *susupti*, « le sommeil profond », HPR admet cette interprétation et ajoute que *jāniva* et *neniva* sont les deux aspects de la Connaissance, *jñāna*, HPV fait allusion à un passage du *Viṣṇu-Purāṇa* (VI 5, 75) où il est dit que Viṣṇu sait tout, y compris « science et ignorance » (*vidyāvidyā*) Mais ces explications philosophiques ne paraissent pas nécessaires dans le présent contexte, car le sens est clair « savoir et ignorance ne comptent pas devant Dieu », c'est-à-dire les savants ne sont pas plus avancés dans la voie de la Délivrance que les ignorants

(2) *bhagavāṭī(m)* seule mention de *Bhagavān* « l'Adorable » dans le Haripāth qui préfère d'autres vocables vaiṣṇava, en particulier « Hari » et « Ramakṛṣṇa », *bhagavān* ici semble en rapport avec la distinction entre *jñāna* et *ajñāna*

(3) *pāhī(m)* *sadā* « vois », « toujours » simples intensifs

(4) Si l'on accepte la lecture donnée par le manuscrit A *akhāda karī vācā*, il faut traduire « Répète sans cesse l'invocation du Nom »

(5) Pour Kaṭikāl, et là frayeur que lui inspirent les dévots de Hari, cf 14. 1 et note 2.

(6) *tethīla pramāṇa nenave vedāsī pramāṇa* « preuve évidence, témoignage » (cf 27 6 a), est un terme philosophique ; l'auteur veut dire que le Veda (c'est-à-dire la Révélation, la *śruti*) ne saurait fournir de témoignage valable sur la nature de l'Être suprême cet Être insondable n'est pas accessible par la connaissance (*jñāna*), mais seulement par la pratique de l'invocation du Nom, la plupart des commentateurs glosent *pramāṇa* par *svarūpa*, *mukhya vastu*, ou encore *tattva* Pour le rôle attribué aux Veda et Śāstra dans le Haripāth, cf Introd III, § 8

(7) On peut prendre aussi *pāṭha* comme équivalent de instr sg *pathe(m)* (cf Introd II, § 6 1), et comprendre « Grâce au *haripāṭha*, Dñyāndev a recueilli le fruit [de l'existence], à savoir que »

— 26 —

1. Attache-toi fermement au Nom [qui est] l'Unique Réalité¹, O Esprit,
Et Hari aura pitié de toi².
- 2 Ce nom est aisé [à prononcer] · « Rāmakṛṣṇa-Govinda »
Dans la détresse invoque-le d'une voix frémissante³.
3. Il n'y a pas d'autre réalité que le Nom :
Gardez-vous de vous égarer en d'autres chemins⁴
4. Dñyāndev a fait vœu de silence⁵ . il porte son chapelet dans son cœur⁶ ·
C'est là qu'il invoque le Nom de Hari, sans cesse

(1) Cf 21 3 et note 5

(2) *harisī karunā, yeīla tujhī karuna* « pathos », « émotion de pitié » prend ici le sens de *dayā* « compassion » Hari est essentiellement miséricordieux, *dayāla*, cf 7 3 c , le vers suivant confirme qu'il s'agit bien d'appeler la miséricorde du dieu , celui-ci se laisse toujours toucher par l'appel angoissé de son dévot en détresse, cf. 10 2 et note 2

(3) *jape(m) ādhī(m)* la plupart des commentateurs interprètent *ādhi(m)* comme *ādi(m)* « au commencement », c'est-à-dire « sans tarder », mais ce sens ne paraît pas satisfaisant , *ādhi* signifie « angoisse », « détresse » c'est cette angoisse qui fait trembler la voix (*sadgada*) du suppliant, cf 24 2 et note 4

(4) Le seul vrai « Chemin », c'est le « Chemin de Rāmakṛṣṇa » (*rāmakṛṣṇa-pāṭha*, cf 23 4 b et note 7, aussi la « Voie de Hari ») *harivāta*, cf 18 3 et note 5

(5) Lit « Dñyāndev est un *maunī* » ; le *maunī*, « silencieux », est celui qui observe le silence en vertu d'un vœu de silence, *maunya*, *mauna-vrata* (cf 9 4 c et note 7), exercice ascétique couramment pratiqué par les yogi et *sādhaka* de diverses sectes

(6) *japamāla ātarī(m)* le *japamāla* est le chapelet de bois (pour les Vaisnava, ce chapelet est fait de bois de *tulasī*) dont se sert le yogi ou le dévot pour scander son *japa* : ce *japa* consiste en la répétition d'un *mantra*, réduit souvent à un ou deux noms de la divinité favorite, ou à une breve formule ésotérique (cf Introd III, § 1) Le Hathā-yoga souligne la supériorité du *japa* « silencieux » ou intériorisé (*ajapājapa*), cf 23 3 et note 4) ; Dñyāndev déclare que le vrai bhakta porte son *japamāla* « à l'intérieur », c'est-à-dire dans son âme ; cf Introd III, § 8

— 27 —

1. Cette ambroisie exquise [du Nom], cherche-la partout, dans tous
les Śāstra¹,
Hâte-toi sans perdre un instant²!
2. Tout ce monde n'est que vaine agitation,
Sans [le Nom de] Hari, ce n'est qu'un perpétuel va-et-vient³ en
pure perte!
3. Chasse tout orgueil⁴, débarrasse-toi de toute illusion,
Ne te laisse pas prendre au piège des sens⁵
- [4.]⁶ Par la répétition du *mantra* du Nom⁷, des millions de péchés seront
effacés :
Reste donc fermement attaché⁸ au Nom de Rāmakṛṣṇa!
- [5.] Ne t'attache pas aux pèlerinages et aux observances, mais remplis-
toi de compassion⁹,
Fais de Hari l'hôte de la douceur et de la paix¹⁰.

(1) *sarvasāstrī*(*ṇ*) *nivādī*(*ṇ*) lit « Cueille dans tous les Sāstra » ; le Nom divin est la « fine fleur » des Sāstra, l'essence et le trésor caché de toutes les Écritures, comme le beurre est l'« essence » du lait, cf 2 2 a *navanīla*

(2) *ardhaqhadī* « un demi-*ghadī* », c'est-à-dire la moitié de 24 minutes

(3) *laṭikā vevhāra, sarva hā sāsāra, vāyā yeraḥhāra* le va-et-vient des renaissances se prolonge à l'infini, pour ceux qui n'ont pas pris refuge dans le Nom de Hari, comme les vagues de l'océan du *sāsāra*

(4) *nijavṛttī kādhi (m)* le terme *nijavṛttī* est ambigu Pangarkar glose « la disposition qui consiste à se considérer soi-même comme identique à l'*ātmārāma* », mais *nijavṛttī* peut signifier aussi *nijadharmā* ou *ātmadharmā* le mot est pris dans ce sens dans *Jrī* III 111 a et 116 a, quant au verbe *kādhanē*, qui signifie « extraire, tirer », il a plus généralement le sens de « ôter, se débarrasser de », nous pensons qu'il faut interpréter *nijavṛttī* comme un équivalent de *ahambuddhi* ou *ahambhāva* « égoïsme, orgueil » sens qui convient à la teneur générale de la strophe

(5) *Idriya sākādī(m) lapo naho* la plupart des manuscrits donnent la lecture *Idriyā sāvādī* ou *Idriyāsi āvadī*, ce qui ne donne aucun sens plausible, en dépit des efforts des commentateurs pour interpréter *sāvādī*. Seul O donne la variante *sākādī(m)* de *sākad* « situation difficile, inextricable », le verbe *lapane* signifie « se cacher » ou « s'empêtrer », dans une affaire difficile ou scabreuse, c'est évidemment le dernier sens qui convient ici ; une autre traduction possible serait « Ne te laisse pas prendre dans le brouillard des sens ».

(6) Les deux vers suivants (5-6) sont probablement interpolés, cf 8 5-6 et Introd II, §5

(7) *japa* est pour l'instr sg *jape(m)*, cf. Introd II, § 6, 1)

(8) *rāmakṣṇī*(ṃ) *sākalpa*, *ghālonī rāhe*(m) lit « Reste ayant fixé ta résolution (ou ton désir) sur Rāmakṣṇa », cependant *sākalpa* désigne aussi la déclaration solennelle d'intention (le « vœu ») qui précède un rite sacré c'est peut-être le sens ici. Il faudrait alors comprendre, « Reste attaché à ton « vœu » de dévotion à Rāmakṣṇa ».

(9) *Īrthaurata-bhāva nā, bhāva dhārī(m) karuṇa* éditeurs et commentateurs ont lu *bhāvanā* au lieu de *bhāva nā*, il leur faut alors suppléer une négation, ou sous-entendre un verbe signifiant « rejeter », *īrthaurata-bhāva* s'oppose à *karuṇa-bhāva*, signifiant ici non la dévotion ou la tendresse, mais la disposition intérieure, l'attitude profonde (cf *dvaita-bhāva* 15. 1 b), le style affecté de ces deux oṽi interpolés contraste avec le style simple et direct des quatre autres oṽi de la strophe.

(10) *sāti-dayā pāhunā, harī karī(m) · dayā et sāti* sont caractéristiques du dieu Visnu-Hari, comme du Bouddha, et doivent se retrouver aussi chez tous ses dévots, tous les manuscrits ont la lecture *karī(m)* (imp 2 sg), mais on attendrait plutôt *hoy*, « il est ».

6. Le témoignage de Dñyāndev [s'appuie sur] la sagesse de Nivṛtti¹¹.
 En vérité, cette herbe magique¹² [qui procure] la *samādhī*, c'est
 l'invocation [du Nom]¹³ de Hari¹³.

(1) *jñānadeva pramāna, nivṛtīdevī(m) jñāna* c'est sur la « Connaissance » ou la « sagesse » (*jñāna*) de Nivṛtti, son Guru, que s'appuie Dñyāndev autrement dit, c'est sur la « preuve » (*pramāna*) de l'autorité infaillible du Satguru et non sur la *śruti* (révélation écrite) que la Religion du Nom est basée.

(2) *samādhī-sājīvana* le *samjīvana* est une plante magique censée rendre la vie à un mourant ou à un mort Il en est question dans la légende du Rāmāyana (VI) où Hanumān va chercher la plante *samjīvana* pour ranimer Lakṣmana. L'invocation du Nom de Hari (*haripāṭha*) est censée procurer cette vie transcendante, assimilée à une « résurrection » qu'est la *samādhī* de Hari (ou « en Hari »), cf 13 1 a *samādhī harīcī*, identifiée au *samasukha*).

(3) Ce dernier ovi du Haripāṭh en forme la conclusion Un grand nombre de manuscrits, et la vulgate moderne, donnent une variante *haripāṭha* au lieu de *nāmapāṭha*, « l'invocation du Nom [de Hari] ».

INDEX VERBORUM

- āk-anē, v tr , -*ilā*, p p m sg 6 3 c
 agādha, adj , -*a*, m sg dir 11 3 b
 aguna, adj , -*a*, n sg dir 3 2 b
 agni, m , *agni*[-*mele(ṇi)*] 11 2 a
 acara, m , [*cara-*]*acara*, dū pl 3 3 c
 ajapā, m , -*a*, dir. sg 23 3 a
 atharā, num indēcl , -*ā*[-*hī*] 2 1 c.
 ātara, n , -*ī(ṇ)*, loc sg 26. 4 b
 advaita, n , *advaita*[-*vāṭā*] 9 2 b ,
 advaita [-*kusarī*] 15 1 c
 adharma, m , [*dharma-*] *adharma*, dū
 sg 20 3 b
 anāta, m. , -*ā*, dir sg. 2 2 b , adj
 (adv) ; -*a* 3 4 c , 7 3 a , 11 1 b ,
 20 1 c , *ananta*[-*rāsī*] 11 2 b
 anubhava, m , -*a*, dir sg 5 2 c , 6 1 d
 anyathā, adv. , 26 3 b
 abhakta, m , -*āsī*, dat pl 7 1 d ,
 -*a*, dir pl 7 2 b
 amita, adj , -*a*, m sg dir 14 1 a
 amūpa, adj (adv) , -*a* 17 2 b
 amṛta, n , -*a*, dir sg 8 4 a
 artha, m. , -*a*, dū sg 11 4 c
 ardha, adj , *ardha* [-*ghaṭī*] 27 1 c
 avagha, adj , -*ī*[-*ca*], f sg dir 13 3 b
 avyakta, adj , -*a*, dir sg 3 3 a
 asāra, adj , -*a*, dir sg 3 1 a , 3 1 c
 as-anē, v intr , -*onī*, absol 1 3 a ,
 -*e*, pr 3 sg 23 3 d , 25 4 d
 ākaṭ-anē, v intr , -*āvā*, p oblig m sg
 8. 1 c , -*e*, pr 3 sg, 12 2 c
 ākūra, m , -*a*, dir sg , 3 3 b
 āpa, adj , -*a*, dir sg 13 2 b
 ānka, adj , -*a*, dir sg 26 3 c
 ātmā, m , -*ā*, dir sg 2 3 a , *ātma*
 [-*atva*], 6 4 d , -*ā*, dir sg 7 1 b ,
 8 2 c , *ātma* [-*rāma*] 16 4 d
 ādhi, f , -*ī*, instr sg 26 2 d
 ānāda, m , -*ī(m)*, loc sg 13 3 b
 ālā, cf ye-nē
 āvaḍī, f. , -*ī*, dir sg 18 4 c.
 āh-anē, v intr. déf ; *āhe*, pr 3 sg
 22. 4 b , *na-ahī*, cf. *nāhī*
 idrīya, n. , -*ā(ṇ)*, obl. pl. 27. 3 c
 uga, adj. , -*ā*, m. sg dir. 4. 2 c
 uccāra, m , -*a*, dir sg , 8. 5 a , 14 2 a ;
 25 2 b
 uccārana, n , -*ī(ṇ)*, loc instr, 11 1 a ;
 -*ī* [*a-hī?*], dir sg 11 3 a
 uccār-anē, v tr , -*ī*, pr. 3 sg 22 2 b.
 ujal-anē, v tr , -*alī*, p p. f sg dir.
 6 2 b
 uttama, adj , -*a*, n dir. sg. 14. 4 c.
 uddhar-anē, v. tr , -*atī*, pr 3 pl 10. 3 d.
 uddhava, m , -*ā*, obl sg 16 2 b
 unmanī, f , -*ī*, dir sg 16. 2 b.
 upaj-anē, v intr , -*onī*, absol 9 2 a
 upanīśada, n , -*ā(m)*, obl pl. 11. 4 d
 upamā, f , -*ā*, dir. sg 21 3 c.
 upādhi, f , -*ī*, dir sg 5 1 c , 12. 1 c ,
 13 3 b
 upāya, m , -*a*, dir sg 5 4 d
 ubha, adj. , -*ā*, m sg dir. 1 1 b
 ubhār-anē, v tr , -*ī*, pr. 3 sg 1. 3 c
 ur-anē, v intr , [*na-*] *uroniyā*, absol
 6 1 b
 ulāta, m , -*a*, dir sg 23. 3 b
 eka, cf yeka
 kathā, f , -*ā*, dir sg 2 2 c
 kara, m , *kara*[-*taṭī(ṇ)*] 12 2 c
 kar-anē, v tr. , -*ī*, pr 3 sg 1 2 d ,
 -*ī(m)*, imp 2 sg 1 3 b , -*isī*, pr 2 sg
 4 3 a , -*anē*, inf 4 4 b ; *kele(m)*,
 p p n sg dir 11. 2 c , 24 4 d ,
 -*ī(m)*, imp 2 sg 27 5 d
 karāta, adj , -*ā*, m sg dir 9 2 a
 karunā, f , -*ā*, dir sg 26. 1 c , 27 5 b
 karma, n , -*a*, dir sg 19 2 a
 karm-anē, v tr , -*iyelā*, p p m sg
 dir 23. 4 d
 kalpa, m , -*a*, dir sg 17 2 c
 kavana, cf kona
 kasta, n , -*a*, dir pl 23 2 c
 kal-anē, v intr , [*na-*] *kaje*, pr 3 sg
 5 2 b , 12 2 a , 25 3 d.
 kalā, f , -*ā*, dir sg 8 4 d , 23. 1 c.
 kalikā, f. , -*e*, loc sg 19 3 d.
 kalikāla, m. , -*a*, dir. sg 14 1 c , -*ā-cā*,
 gén. sg. 25 2 c
 kā, adv inter. ; 24. 3 c

kādh-anē, v. tr ; -ī(m), imp 2 sg.
27 3 a
kāpura, n , -ā-cī, gén. sg 6 2 a.
kāraṇa, n. ; -a, dir. sg. 2 1 b
kāla, m ; -a, dir. sg 14 1 c ; *kāla[-vela]*
21 1 a , [*kaḷi-*] *kālā-cā*, gén. sg 25. 2 c ;
sarvakāla, cf *sarva*
kīrtana, n. , -a, dir. sg 9 3 c , 18. 1 b.
kīrti, f. ; -ī, dir sg 17 1 a
kusarī, f , -ī, dir sg 15 1 c
kula, n ; -a, dir. sg 10. 4 d , *kula[-goīra]*
19 4 c , *kula [-śīla]* 24. 3 b
krsna, m. , [*rāma-*] *krsna*, cf *rāma* ;
krsna [-jāta] 8. 5 d
keṇī, adv inter. , 25 3 d
keśava, m ; *keśava [-rāja]* 13 2 c
kaśa, adj adv. , -ā, m sg dir 5 2 d ,
-enī instr. sg 4. 2 a , 7 3 c ; 9. 2 d ,
12 2 d.
koti, f (num) , -ī 27 4 b.
kodī, f (num) , -ī 20 1 c.
kona, kavana, adj inter , -a, dir. sg 1
2 d ; -e obl sg 4 3 d , -a, dir sg
5. 3 d , 21 3 d.
konhī, pr indéf , dir sg 10 2 d
krīyā, f. , -ā, dir sg 20 3 a , 24 1 b
khuna, f. , -e, loc instr sg 1 4 b
gagana, n , -ā-hunī, obl. sg 22 4 c
ganaṇā, f , -ā, dir. sg. 1 2 c
gati, f ; -ī, dir sg. 8 1 a.
gadagada, adv , 26. 2 c
gamyā, adj , -a, n sg dir 17 4 a
gā-nē, v tr , -ī, pr 3 pl 2 1 d , -ī(-y),
pr. 3 sg. 17 1 b
guja, n , -e(m) [*-vīna*], instr sg 5 3 c
guna, m. , -ā(m)-ce(m), gén pl 32 b ,
-e(m), instr. sg 4. 3 a
gūph-anē, v intr , -ale, p p m pl 19. 3 c
guru, m , -u [*-vīna*], instr sg 5 2 c ,
9 3 b
godī, f , -ī dir sg , 6 4 a , 8 4 a , 18 4 a ,
27 3 a
gota, gotra, n. , -a, dir, sg 19 4 a , 24 3 a
govinda, m , -a, dir sg 26 2 b
gelā, cf. jā-nē.
ghata, m ; -ī(m), loc pl 15 3 a , 24 1 c
ghaḍ-anē, v intr. , -ave, opt 3 sg 9 3 d ,
ghanadāta, adj adv ; -a, dir sg 2 4 c.
ghara, n ; -ī(m), loc sg 1 4 d ; 22 2 d ;
-a, dir. sg. 24. 4 d
ghāl-anē, v tr , -ī(m), imp 2 sg 2 3 d ,
-onī, absol. 27 4 d
ghe-nē, v tr. , *ghe*, imp 2 sg 2 2 b ,
-īā(m), p pr absol 12. 3 b , 15 2 a
cadh-anē, v intr. , -e, pr 2 sg 5 2 d
caturbhūja, adj. , -a, dir. pl 17 3 c
cara, m , *cara [-acara]* 3. 3 c.
cahu, num. , *cahu [-vedī(m)]* 2 1 a.

cāda, f ; -a [-ā]. instr. sg 22 4 b
cārī, num , 1 1 c ; 22 2 c.
cītana, n , -a, dir sg 13. 4 c.
cīta, n , -a, dir sg 10 1 c , 15. 4 a
cīrājīva, m. ; -a, dir sg 17. 2 c
jātu, m , -usī, dat pl 25 3 c
jada, adj ; *jada [-jīva]* 21 2 c
jana, m. ; -ī(m), loc sg 6 4 c
janma, m ; -aunī, obl pl , 3 4 c , -ā(m),
obl. pl 15 4 c , -ā(m)-ce(m), gen pl
20 2 a , -a, dir sg 22 3 a.
japa, m , -a, dir sg 8 2 d , 19 2 a ,
27 4 a.
jap-anē, v tr , -atā(m), p pr absol
11 2 d ; -e, pr. 3 sg. 16 1 a , -anē, inf
(n verb) 23 3 a , -e(m), imp 2 sg
26 2 d , -e, pr. 3 sg 26 4 d
jarī, conj , 17. 1 b
java(m), conj , 13 3 c
javālī, postp ; 22 1 d
jalanē, v. tr intr , -atī, pr. 3 sg 14 2 d
jā-nē, v intr , -īlī, fut 3 pl 11. 1 c ,
-ī(-y), pr 3 sg 19 2 d , *gelī(m)*, p p
n pl 20 1 d ; *gelī*, p p. f sg 20 3 c ,
-sī, pr 2 sg 26 3 d , -īlī, fut 3 sg.
27 4 b
jān-anē, v tr -a, imp 2 sg 2 1 a , 3 2 d ,
-e, pr 3 sg 8 6 d , -a, imp 2 sg 13 1 c ,
-e, pr 3 sg 15 1 d ; -ā, imp 2 pl 22. 3 b
jānīva, f , -a, dir sg 25 1 a
jāta, part adj , [*krsna-*] *jāta*, m sg dir
8 5 d
jālā, p p v intr déf [*jā-*] , -lā, m sg
6 1 a , -lī, f sg 6 2 d , -le(m), n sg
11 2 a , -lā, m sg. 15 2 d ; -lī, f sg
15 4 d.
jī-nē, v intr , -nē, inf (n verb) 23 4 a
jīva, m , -ī(m), loc sg 2. 3 b , -ā(m),
obl pl 21 2 c , *jīva [-jātu]* 25 3 c
jīvana, n , *jīvana [-kaḷā]* 8 4 d
jīvhā, f , -e, loc. instr sg 1 3 b , -ā, dir
sg 21. 3 b
jethunī, conj ; 3 3 c
jaśa, adj rel ; -ī, f sg dir. 6 2 d
jo, pr rel , *jyāsī*, dat sg 3 3 b , dat pl
7 2 a , *jo*, m sg. dir 8 2 c , *jyā-ce(m)*,
gen sg. 9 1 d , *jyāsī*, dat sg 14 1 b ,
je, m pl dir. 14 3 c , *je*, f sg dir 21
3 b , *jo*, m sg dir. 22 2 b
jod-anē, v tr , -ale(m), p p n sg 18 2 b.
jodī, f. , -ī, dir sg 18 4 b , 20 1 b
joti, f. , -ī, dir sg 6 2 b
jhanī(m), nég , 26 3 d
jhādana, f. , -a, dir sg 9 3 a
tāk-anē, v tr , -ī(m), imp. 2 sg 24 2 b
tāho, m ; -o, dir sg 24 2 c
thasā, m ; -ā, dir sg 16 4 b
thā-nē, v. intr , -ī, pr. 3 pl. 17 3 d

thelā, p p v intr. def. [the-], -lā, m. sg. 6 1 b, -e, m pl 19 3 b ā
 tatva, n, -a, dir sg. 6 4 d, [yeka-]talva-
 [-nāma] 8 3 a, 26 1 a, [yeka-]talva-
 [kalā] 23 1 c, -a, dir sg 26 3 a
 tapa, n, tape(m) [-vīna], instr. sg 5 3 a,
 -a, dir sg 14 2 b, 19 2 a, 20 2 b,
 24. 1 a
 tap-anē, v intr, -alā, p p m sg 17 2 b
 tarī, adv, 10 1 d; 17. 1 c
 taruna, n, taruna [-upāya] 5 4 d,
 [tarana]
 tala, m, [kara-] talī(m), loc sg 12 2 c
 tārana, m, -a, dir sg 21. 2 c
 tīna, tīnhī, num, tīnhī 10 3 c, tīna
 23 1 a.
 tīrtha, n, tīrtha [-bhramī] 10 1 b,
 tīrtha [-vrata] 12 1 a, 27 5 a.
 tīrthātana, m, -a, dir pl 18 2 d
 tu, pr. pers. 2 sg, 2 3 c
 tujha, adj. poss, -ī, f sg dir 26 1 d
 tut-anē, v. intr, -ela, fut 3 sg 4 4 c
 tethlla, adj; -a, dir sg 25 3 a.
 taisā, adj, -e(m), n. sg. dir 23 2 a
 taise(m), adv, 2 2 b, 11 2 c
 to, pr adj dém, tene(m), instr sg. 1 1
 c, tyāsī, acc dat sg 3 3 d, te, f sg
 dir 6 2 c, te, m. pl dir. 7 2 a,
 tyā(m)-ce(m), gen pl 9. 1 a, te(m),
 n sg dir 10 2 a, tayā, obl gén sg.
 11 3 d, tyāsī, acc dat sg 14 1 c,
 tayā(m), obl gén pl 14 3 d, to, m sg
 dir 16 1 b, tayāsī, dat sg 16 2 c,
 tyā-cā, gén sg 17 1 d, tyā, obl sg
 18 2 a, to, m sg dir 18 3 b, to[-cī],
 m sg dir 18 3 d, tayā(m), obl gen
 pl 19 1 d, te, m pl dir 19 3 b,
 tyā(m)-cī, gen pl 20 1 d, te, f sg dir
 20 3 c, tyā, obl sg 21 3 c, to, m sg
 dir 22 1 b, tayā, obl sg 22 1 d, tyā-
 ce, gen sg 22 2 d, to, m sg dir 22
 3 b, 23 3 c, te(m), n sg dir 25 3 c,
 26 2 a
 tod-anē, v tr, -ī(m), imp 2 sg 27 3 b
 triguna, adj., -a, n dir sg 3 1 a
 trivenī, f, trivenī [-sāyamī] 10 1 a
 truna, [trna], n, -a, dir sg 11 2 a
 tvarīta, adv, 4 2 b; 24 3 c
 thāī, m., -ī(m)-cā, loc sg 6 1 c, 6 2 c
 dama, m, [śama-] dama [-vārī] 15 2 c
 dayā, f, [śāli-]dayā [-pāhunā] 27 5 c
 dayāla, adj, -a, m sg dir 7 3 c
 daśaka, m, -ā(m)-cā, gen pl 23 1 b
 dasa, num., dasa [-disā] 16 4 c
 dāv-anē, v tr, -ī, pr 3 sg 23 1 d
 dina, m; dina[-nisī] 4. 3 b.
 disā, f, -ā(m), loc pl. 16 4 c
 dīs-anē, v. intr, -e, pr 3 sg 2 4 d, 6. 4 b.

duja, adj. num., -e(m), n sg dir. 13 2 b;
 -ā, m sg dir 20. 4 d
 durī, adv, 15 1 b.
 durgama, adj, -ā, m. sg dir. 2 3 c
 durlabha, adj, -a, dir sg. 8. 6 c; 16 1 b,
 22 1 b
 drstānta, m; -a, dir. sg 5. 4 b.
 de-nē, v tr., didhalyā [-vīna], p p. obl.
 5 3 b, didhale(m), p p n. sg. dir
 12 4 c, 17 4 c
 deva, m, -ā-cīye, gen sg 1 1 a, -a, dir
 sg 5. 2 a, -ī(m), loc gen sg. 27. 6 b
 deha, m, -ī(m), loc sg-pl 15 3 b; -a,
 dir. sg 17. 1 d
 daiva, n, -ā-cī, gen sg 21 3 c.
 daivata, n, -a, dir. sg 4. 2 a; 5 3. a.
 daivahata, adj; -a, m sg dir 7. 2 d
 donhī, num, 21. 1 c
 dosa, m, -ā(m), obl. pl 21 2 b.
 drudha, [drdha], adj, -a, n sg. dir 26. 1 b
 dvāra, n, -ī(m), loc sg 1 1 a.
 dvārakā, f, -e-ce, gen sg 1 4 c
 dvaita, n, -ā-ce(m), gen sg. 8 3 c,
 -ā-cī, gen sg 9 3 a, dvaita[-buddhī]
 13. 1 d, dvaita[-bhāva] 15 1 b
 dhanya, adj, -a, m. sg dir 18 3 d
 dhar-anē, v tr, -ane(m), inf (n verb),
 n. sg dir 4. 4 c, -ī(m), imp 2 sg.
 26 1 b, -onī, absol 26 4 c, -ī(m),
 imp 2 sg 27 5 b
 dharma, m, -a, dir sg 16 3 a, 19. 2 b,
 dharma [-adharma] 20 3 b, -a, dir sg
 20 4 b, 24 1 b
 dhāvā, m, -ayā, dat sg 10 2 c
 dhyāna n, -ī (m), loc. sg 3 4 a, -a,
 dir sg 9 4 b, -ī(m), loc sg 24 4 a
 na, nā, nég, 2 3 d, 4 3 c, 8 3 d, 11
 4 c, 13 1 c, 14 1 d, 23 2 d, 24 2 a,
 27 5 a, na[-pave] 10 2 d, na[-kaḷe]
 12. 2 b, [yeī-]nā 20 4 a, (cf nako,
 naye, navhe, nāhī, nuranē, nenanē,
 nenīva)
 nako, nég (imp), 27 1 d
 naye [na-ye], nég, 4 1 a
 nara, m, -a, dir sg 10 2 b, 16 1 b,
 -a, dir pl 17. 3 c, -ā, obl sg 18 2 a
 naraka, m, -a[-cī], dir sg 22 3 b
 navanīta, n, -a, dir sg 2 2 a
 navhe [na-honē], v intr, navhe, pr 3 sg
 5 1 b, 23 2 a
 nād-anē, v intr, -e, pr 3 sg 7 4 d,
 17 2 d
 nānā, adj, 10 1 b
 nāma, n, -a, dir sg 8 3 a, nāma
 [-amrta] 8 4 a, -a, dir sg 8 6 b,
 -ī(m), loc sg. 9 3 d, nāma [-pāthī]
 9 4 c, -ī(m), loc sg 10 1 c, -āsī, dat
 sg 10 2 a, -e(m), instr sg 11 2 c,

14. 4 b ; -a, dir sg 15 1 a , -ī(m), loc
gén 16 4 b , -ī(m), loc gén 16 4 b ,
nāma [-kīriana] 18 1 b , -ā-cī, gen sg
18 4 b , -ā-ce, gen sg 19 4 b , nāma-
[sākīriana] 20 1 a , -e(m), instr sg 20
2 b , nāma[-uccāraṇa] 21 1 b , -a, dir
sg 21 2 a ; 21 3 a , ā-cī, gen sg 21
3 b , nāma[-nemī] 22 1 a , -a, dir sg
22. 4 d , 23 2 a , -e(m) [-vīna], instr
sg 23 4 b , -ā-cā, gén sg 25 2 b , -a,
dir sg 26 1 a , 26 2 a , nāma[-parate]
26 3 a ; nāma[-mātra] 27 4 a
nārāyana, m , nārāyāna [-nāma] 14 4 b ,
-a, dir sg 19 1 c , nārāyana[-hari]
22 2 a , 25 2 a , nārāyana(-pātha)
25 4 b
nāhī [na-āhī], nég , 3 3 b , 7 2 a , 9
1 d ; 10. 1 c , 13 2 b , 20 4 d , 21 1 b ;
25 1 b , 25 2 d , 26 3 b
nija, adj , nija [-sthāna] 14 4 d
nitya, adv , 14 1 a , 22 1 a , 24 2 d
nidhāna, n , -a, dir sg 7 4 b , 12 4 b
nidhi, m , -ī, dir sg 13 3 a
num-anē, v intr , -ālā, p p m sg 16 3 c
niyama, cf nema
nirākara, adj ; -a, dir sg 3 3 a
nirguna, adj -subst n , -a, dir sg 3 1 b ,
3 2 a
nirdhāra, m , -a, dir. sg. 23 3 d
nivad-anē, v tr , -ī(m), imp. 2 sg 27 1 b
nivāta, adj , -a, m sg dir. 4 2 c ; -a
m pl dir 19 3 b
nivr̥tti, m , -ī, instr sg 12 4 b , -ī-ne,
instr sg 17 4 c , -isī, dat sg 22 4 b ,
nivr̥tti [-devī(m)] 27 6 b
nisā, f , -ī(m), loc sg 4 3 b
nur-anē [na-uranē], v intr , -uroniyā(m),
absol 6 1 b
nen-anē [na-jānanē], v tr , -e, pr 3 sg
9 2 b , 18 1 d , -ave, pot, 3 sg 25 3 b
nenīva, f , -a, dir sg 25 1 a
nema [niyama], m , -a, dir sg 12 1 a ,
20 4 c.
-nemā, -nemī, adj , -ā, m dir sg 15 4 b ,
-ī, m dir sg 22 1 a
patīta, adj , -a, m pl dir 7 2 b
pātha, m , -e(m), instr sg 8 1 d , -a,
dir sg 23 4 c , -ā(m), loc pl 26 3 c
parate, post. , [nāmā-]parate 26 3 a
parama, adj , parama[-ānādī(m)] 13 3 c
parāparā, f , -ā, div sg 10 4 c
paroparī, adv , 12 3 c
parvata, m , parvatā [-pramānē], obl
sg. 7. 1 a
pav-anē, pāv-anē, v tr , pāvīje, pass 3
sg 7 3 d , [na-]pave, pr 3 sg 10 2 d ,
pāvīje, pass 3 sg 14 4 c.
pavītra, adj , -a, m sg dir 17 1 c
pal-anē, v intr , -e, pr 3 sg 11 3 c.
paksa, m , -a, dir pl 21 1 c
pāca, num , 23 1 a
pātha, pāta, m , cf nāma-pātha, hari-
pātha, nārāyana-pātha
pātaka, n , -a, dir sg 7 1 b
pādava, m , -ā(m), obl gen pl 1 4 d
pāpa, n , pāpa[-rāsī] 11 1 b , -ā(m)-ce,
gen pl 14 2 c , -e, dir pl 20 1 c ,
-a [e(m)], dir pl 24 4 b
pāpiyā, adj , m sg dir 10 2 b
pāraja, m , -ā-cā, gen sg 13 3 a
pāh-anē, v tr , -e, pr 3 sg 14 1 d ,
-ī(m), imp 2 sg 21 1 c , 25 1 c
pāhunā, m , -ā, dir sg 22 3 c , 27 5 c
pitr, m , pitr [-mātā] 17 3 a
pudhē, adv , 14 2 d
punya, n , -ā-cī, gén sg 1 2 c , -a, dir
sg 3 4 c
purāna, n , -a [-e(m)], dir pl 2 1 c ,
purāna [-prasiddha] 10 3 a , -a, dir
sg 18 1 a
purvaja, m , -ā(m), obl pl. 21 4 c
pus-anē, v tr , -e, pr 3 sg 22 4 a
pūrna, adj , -a, m sg dir 7 4 c
pai, adv , 11 3 b
paithā, m , -ā, dir sg 9 2 c
prakāśaka, adj , -a, m sg dir 15 3 c
pratyaksa, adj , -a, m sg dir 22 3 d
prapāca, m , -a, dir sg 1 3 b , -ā-ce(m),
gén sg 4 4 d , 9 4 d , -a, dir sg 16 3 c
pramāna, n , -a, dir sg 7 4 a , 19 1 a ,
25 3 a , 27 6 a
pramānē, postp , [parvatā-] pramāne(m)
7 1 a
prasanna, adj , -a, m sg dir 4 2 b
prasiddha, adj , -a, m sg dir 10 3 a
prahlāda, m , -ī(m), loc sg 8 5 b
prāna, m , -ā-cā, gen sg 23 3 b
prānī, m , -ī, dir sg 22 1 b
prāpta, adj , -a, n sg dir 5 3 b
phala, n , -a, dir sg 25 4 a
phod-anē, v tr , -ī(m), imp 2 sg 24 2 d
bādhana, n , -a, dir sg 8 3 c
baral-anē, v tr , -ati, pr 3 pl 7 3 b
barāla, n , -a, dir sg 7 3 b
bala, n , -e(m) [-vīna], instr sg 4 1 c ,
-e(m), instr sg 12 2 a
bādha, f , [bhūta-]bādha, dir sg 11 3 d
bādh-anē, v tr -ije, pass 3 sg 8 3 d
bīb-anē, v intr , -alā, p p m sg 8 5 b
buddhi, f , -ī, instr sg 13 1 d , -ī, dir
sg 15 2 a , 16 3 a
bol-anē, v tr , -o, sup 4 1 d , -ile, p p
m pl 10 3 b
bhakta, m , -a, dir sg 6 3 d
bhakti, f , -ī, dir sg 7 2 a
bhagavāta, m , -ī(m), loc sg 25 1 b

bhaj-anē, v tr , -e(ṇ), imp 2 sg 3 3 d ,
-asi, pr. 2 sg 4 3 c , -ata, p. pr. m sg
7 2 c ; -e(ṇ), imp. 2 sg 21. 3 c.
bhar-anē, v tr , -alā, p p m sg 2 4 c ,
25 4 d
bharī, postp , [ksana]-bharī 1 1 b
bhāva, m , -e(ṇ) [-vīna], instr sg 4 1 a ,
-a, dir. sg 8 2 b , -e(ṇ) [-vīna], instr
sg. 12. 1 b , -a, dir sg 15 1 S , bhāva
[-siddha] 24 1 d ; -a, dir sg. 24 2 a ,
27 5 a-b
bhāvanā, f , bhāvanā[-yukta] 24 3 d.
bhukti, f , -ī, dir pl 22 2 c
bhumī, f , bhumī[-varī] 12 3 b
bhuvana, n , -ī(m), loc sg 24 4 c
bhūta, n , bhūta [-bādha] 11 3 c.
bhena, n , -e(ṇ), instr sg 11 3 d
bhrama, m , -ī(ṇ), instr pl. 10 1 b
bhramara, m , -a dir pl 19 3 c
bhrātā, m , -ā, dir sg 17 3 a.
mātra, m. , -a, dir sg 11 3 b , 14 3 b ;
19 4 a , 27 4 a
math-anē, v tr , -unī, absol 2 2 a
mana, n , -a, dir sg 2 3 d , 3 2 c ,
-ī(ṇ), loc sg 3 4 b , -ā, voc sg 5 1 d ,
-a, dir sg 9 1 c , 13 3 d , -ā-cā, gén
sg 23 3 c , -ī(ṇ), loc. sg 24 4 b ; -ā,
voc sg 26, 1 b , mano[-mārqa] 8 1 b ,
18 3 a
māgila, adj , -iyā, obl 15 4 c
māgha, adj poss , -ā, m sg dir 11 4 a ,
-e, loc sg 12 4 d , 17 4 d
māta, f , -a, dir sg 5 4 b , 24 3 b
mātā, f , -ā, dir sg. 17 3 a
mātra, postp , [ksana]-mātra (ē) 11 1 d
māyā, f , -ā, dir sg 20 3 b , 27 3 b
mārga, m , -a, dir sg 2 2 d , [mano-
mārga[-gatī]] 8 1 b , -e(ṇ), instr sg
18 3 a , -ām, obl pl 20 2 c , -a dir sg
21 4 d , -ā(m), obl pl 23 2 b
muk-anē, v. intr , -alā, p p m sg. 18 3 b
mukti, f , -ī, du pl 1 1 c , -ī, dir sg
4 1 b , 15 4 d , -ī, du pl 22 2 c
mukha, n , -ē(ṇ), instr sg 1 2 a-b ,
17. 1 b
mur-anē, v intr , -ālā, p p m. sg. 6. 1 c
meḷā, m ; -ā, dir sg 23 1 b.
meḷē, postp , [agnī]-meḷe(ṇ) 11 2 a
mokṣa, m , mokṣa [-rekhe] 6. 3 a , -a,
dir sg 14 3 d , 25 1 d
mauna [maunya], n ; a, dir. sg 9. 4 c
maunī, adj , -ī, m sg dir 26 4 b
mhan-anē, v tr intr ; -ā, imp 2 pl
1 2 a-b , -e, pr 3 sg 1 4 a ; 8 6 a ,
9 4 a , 10 4 a , 11. 4 a , 12. 4 a , -ālī,
pr 3 pl. 14. 3 c ; -e, pr 3 sg 14 4 a
yatna, m. , -a, dir sg pl. 12 3 c

yama, m. ; -e(m), instr sg. 19. 4 c ; -ā-cā,
gén sg 22 3 c.
yāga, m ; -a, dir. sg. 5 1 a.
yukta, adj. ; -a, m. sg dir 24 3 d.
yeka, num , -a, dir. 2 3 a ; 2. 4 d ;
yeka[-iattva] 8 3 a ; -yā, obl. 13. 2 c ;
yeka[-nāma] 15. 1 a , -a, dir. 15. 3 b ;
19 1 c ; 20 2 b , 21. 2 d , yeka[-iattva]
23. 1 c ; 26 1 a.
yethē, adv , 18. 3 b , 23, 2 c ; 25 2 c.
yenē cf. hā.
ye-nē, v intr. ; ālā, p p. m. sg. 6 3 a ;
16. 3 b , yeī[-nā], pr impft 3 sg 20 4 a ;
yeīa, fut 3 sg 26 1 d.
yerajhāra, f. ; -a, dir sg. 27 2 c
yeravī, adv , 12 2 b.
yoga, m. , yoga[-yāga] 5. 1 a ; 20. 3 a
yogī, m , -iyā(ṇ), obl pl 8. 4 c.
ram-anē, v. intr ; -ale(ṇ), p. p. n. sg.
13. 4 b.
ravā, m ; -ā dir sg. 12. 3 a.
rasmi, m. f. ; -ī(ṇ), loc -instr. pl. 15. 3 d.
rājā, m , -e(ṇ), instr sg. 13. 2 b.
rānā, m. ; e, dir pl. 1. 4 c.
rāma, m ; rāma[-japa] 8. 2 d ; -a, dir. sg.
15 3 a , 24. 1 c , 16. 4 d (ātmārāma).
rāmākṣa, m. , -a, dir. sg 3 4 b ; 8. 2 a ,
-ī(ṇ), loc. sg. 9. 1 c ; 9 2 c , rāmākṣa
[-uccāra] 14 2 a ; -a, dir sg. 16. 1 d ;
rāmākṣa[-nāma] 16. 2 a , 16 4 a-b -
-ī(m), loc gén 18 4 c , rāmākṣa
[-nāma] 21 2 a ; -ī(ṇ), loc. gén 23
4 c , 24 2 c ; -a, dir sg 24. 4 b , 26.
2 b , -ī (m), loc. sg 27. 4 c
rāsī, f , [pāpa]-rāsī, dir sg-pl. 11 1 b ,
[anāta]-rāsī 14. 2 b
rāh-anē, v intr , -e(m), imp 2 sg 4. 2 c ,
-u, supin 27 1 d , -e(ṇ), imp. 2 sg
27 4 d
rikāma, adj , -ā, dir. sg 27 1 c.
riddhi, f , -ī, dir pl 13 3 a
rīgha, m. , -ā, dir sg 25. 2 d.
re, apostrophe , 24 2 a-b ; 26. 3 b
rekha, f , [moksa]-rekhe, loc. sg. 6. 3 a
laksmī, f , lakṣmī[-vallaḥa] 22 1 c
lag-anē, v intr ; -ālī, pr 3 pl 23 2 d
latika, adj. , -ā, m. sg. dir. 27. 2 a
lap-anē, v. intr , -o, supin 27 3 d.
laya, m f , -āsī, dat. sg 11. 1 c.
lādh-anē, v intr. , -ālī, p p f. sg. 8. 4 b ,
-ālā, p p m. sg 8. 5 c , -ālī, p p f. sg.
16 2 c ; -ale(m), p p. n sg 17 4 b ,
18. 2 a.
loka, m , -a, dir. sg. 10 3 c
vacana, n ; -a, dir sg 19. 1 b
vajralepa, m , -a, dir. sg 7 1 b.
vana, n. , -ī(ṇ), loc. sg 6. 4 c.
varī, postp , [bhumī]-varī 12. 3 b

- varuṣṭha, adj. ; -a, dir sg 23. 2 b.
 varj-anē, v tr ; -iyele(m), p. p. n sg 19. 4 d
 vallabha, m , -a, dir. sg. 22. 1 c
 vāśa, m. ; [hari-]vāśa, dir. sg 18 1 a
 vāuga, adj. ; vāugā[-cī], m. sg. dir. 19. 2 c.
 vācā, f. ; -ā, dir. sg. 8. 2 a , 14. 3 c , -eśī, instr. sg. 16 1 c ; -e, instr. sg. 22. 2 b , -eśī, instr sg. 26 2 c.
 vācāla, adj. ; -a, dir pl. 7 3 a
 vāṭa, f. , -ā [advaita-]vāṭā, dir sg. [hari-]vāṭī(m), loc. sg. 18. 3 c ; 19 3 a.
 vāda, adj. , -a, n sg. dir. 22. 4 c
 vāṇ-anē, v tr ; -ī, pr. 3 sg. 21 3 d.
 vāṭi, f. , -ī, dir. sg. 6 2 a.
 vāyā, adv. ; 2. 2 c ; 2. 3 c , 4 2 d ; 26 3 c , 27 2 c ; vāyā[-cī] 5 1 c , 12 1 c ;
 vārī, f. ; -ī, dir. sg. 15. 2 c.
 vālmīka, m. , -a, dir sg. 10. 3 b.
 vāḥ-anē, v intr. ; -e(m), imp. 2 sg 1. 3 d
 vicāra, m : -a, dir. sg. 3 1 c.
 vidhi, m. ; -ī. dir. sg 5 1 a.
 vinmukha, adj. -a, m sg dir 10 2 a
 viṣṇu, m. ; viṣṇu[-vīna] 9. 1 a
 vīlaya, m. , -ā, obl sg 20. 3 c
 vīta, n. ; -a, dir sg. 24. 3 a.
 vīnaṭ-anē, v intr. , -ā, p. p m sg. 6. 3 b
 vīna, postp. , 4. 1 a , 4. 1 c ; 5 2 a ; 5 2 c 5. 3 a , 5 3 c , 9 1 a , 12 1 b 13 1 b ; 18 1 c ; 22 3 a ; 23. 4 b
 vīraja, adj. , -ā, m sg. 8. 6 d ; 15 1 d
 vṛtti, f , -ī, dir. sg 27. 3 a.
 vega, m. ; -a, dir. sg. 1. 3 b.
 veda, m , veda [-śāstra] 1. 3 c , -īm, loc pl 2. 1 a ; veda[-śāstra] 19 1 a , -asī, dat. sg pl 25. 3 b.
 vertha [vyartha], adj adv ; 2. 2 c , 3. 2 d ; 9. 1 b ; 10 1 d ; 19 2 d ; 23 4 b
 veḷa, f. , [kāḷa-]veḷa, dir. sg. 21. 1 a.
 vaikūtha, m. , -ā, dir sg 2 4 b , -ī(m), loc sg. 17. 2 d , -a, dir. sg. 18. 2 b , vaikūtha[-mārga] 21 4 c ; vaikūtha [-bhuvanī] 24. 4 c ; -a, dir. sg. 25. 4 c
 vaibhava, n. ; -a, dir sg. 13. 2 a
 vaiṣṇava, m. ; -ā(m), obl. pl. 8 4 b , -ā(m)-cī, gen. pl. 20. 1 b.
 vyāsa, m. ; -ā-cīye, gen. sg. 1. 4 b.
 vevhāra, m. ; -a, dir. sg 27, 2 a.
 vrata, n. ; īrīha-trata[-nema] 12. 1 a , īrīhaurata[-bhāva] 27. 5 a.
 śakti, f. ; -ī, dir. sg. 4. 1 c.
 śada, num. ; śada[-śāstrī(m)] 2. 1 b.
 śaḍa [śada], num. ; śada[-śāstrī(m)] 2. 1 b.
 śama, m. ; śama[-dama] 15. 2 c.
 śastra, n. ; -a, dir. sg. 19. 4 b
 śāti, f. ; [śāti-]dayā 27. 5 c.
 śāstra, n. ; -a, dir. sg. 1. 3 c , -ī(m), loc. sg. pl. 2. 1 b ; śāstra[-pramāṇa] 19. 1 a.
 śiva, siva, m , -ī(m), loc sg. 2. 3 b ; -ā-cā, gen. sg. 8 2 c , 14. 3 b
 śīla, n. ; śīla[-māta] 24 3 b
 śuddha, adj. , -a, m. sg. dir 10 4 d.
 śrīpati, m , -ī, dir sg 8. 1 c.
 śruti, f ; -ī-ce(m) gen. sg 19 b
 sakaḷa, adj , sakaḷa[-siddhī] 13 2 d , 16. 2 d
 sākalpa, m. ; -a, dir sg 27. 4 c
 sākirṭana, n. ; -a, dir. sg 20. 1 a.
 sāgati, f. ; -ī, dir. sg. 6 4 b ; 8. 1 a.
 sāgama, m , -ī(m), instr pl 10 1 a.
 saguna, adj. subst. n. , -a, dir sg 3. 2 a ; 9 4 b
 sāgē, postp , [sādhu-]sāgē 16 3 d
 sagotra, m. ; -a, dir. pl. 17. 3 b
 sājīvana, n ; -a, dir. sg. 27. 6 c
 sajjana, m. ; -ī(m), loc gen. pl 6. 4 b , -a, dir. sg 18. 1 c
 satya, adj. , satya[-amita] 14. 1 a.
 sāta, m ; -ā(m)-cī, gen. pl 8. 1 a
 satvara, adj adv. , 8. 5 a
 sadā, adv ; 1. 3 d , 25 1 d , 26 4 d
 sādeho [-ha], m , -o, dir. sg 5. 2 b ; 24. 2 b.
 sāpurnā, adj. adv ; 12 4 c
 sama, adj. adv ; -ā 2 3 b ,
 samabuddhi, f , -ī, dir sg 15 2 a.
 samarasa, adj , -a, n sg dir 11 2 b
 samartha, adj ; -a, dir. sg. 11. 4 b.
 samasukha, m ; -e(m)[-vīna], instr sg 13. 1 b
 samādhāna, n ; -a, dir sg 13 4 b
 samādhi, f. ; -ī, dir sg 13 1 a , samādhi [-sājīvana] 27 6 c
 samāna, adj , -a, dir sg 15 2 b.
 samāpta, p p adj ; ī, f. sg dir 6 2 c
 sarva, adj , -a, m. sg. dir. 27. 2 b ; sarva-hi 8 6 c , sarva[kāḷa] 13 4d , 18 4 d ; sarvā[-ghaṭī] 15. 3 a ; 24. 1 c , sarvā[-mārga] 20 2 c , 23 2 b , sarva [-sukha] 27. 1 a , sarva[-śāstrī] 27. 1 b , sarva [-māyā] 27. 3 b
 sarvatra, adv. ; 25. 4 c
 sāsāra, m. ; -ī(m), loc sg 1 3 a , -a, dir. sg. 27 2 b
 sahasra, num , sahasra[-rasmī] 15. 3 d
 sākaḍa, f. ; -ī(m), loc. sg. 27. 3 c.
 sāga, adj. , -a, m dir. sg. 21 4 a.
 sāg-anē, v tr. ; -ī, pr 3 sg. 5. 3 d ; -ata, p pr. 5 4 a.
 sūgāta, f. ; -a, dir. sg. 5. 4 c.
 sāḍ-anē, v tr. ; -ī(m), imp. 2 sg. 2 2 d.
 sādhanā, n. ; -a, dir, sg. 8. 3 b ; 12. 3 d
 sādhanē, v. tr. ; -iyeḷā, p. p. f. pl. 1. 1 d ; -āve(m), p. oblig. n. sg. 8. 3 b ; -all, p. p. f sg. 8. 4 c ; -ije, pass. 3 sg. 13. 1 c ; -ilī, p. p. f. sg. 16. 2 b.

sādhū, m , -u-cā, gen sg pl. 5 4 c ;
6 3 c ; sādhū [-bodha] 6 1 a ; sādhū
[-sāge(m)] 16 3 d.
sāmarthya, n ; -e(m), instr sg 17. 2 a
sāyāsa, m ; -a, dir sg 4. 3 a.
sāra, n ; -a, dir sg. 3 1 b ; sāra[-asāra]
3. 1 c , -a, dir. sg 19 1 d , 21 3 a
siddha, p p adj , [bhāva]-siddha 24. 1 d ;
siddhi, f. , -ī, dir sg 5 1 b , 12 1 b ,
13 2 d , 13 3 a , 13 3 a , 16 2 d
sīn-ane(m), v. intr. , -asī, pr. 2 sg 4. 2 d
sugama, adj , -a, n sg dir 20 2 c
sukha, n , sukhe(m)[-vīna] 13 1 b ,
sukha[-goḍī] 27 1 a
sumana, n , sumana[-kalike] 19 3 d
sulabha, adj , -a, n sg. dir 8 6 b ; 16. 1 c
sūrya, m ; -a, dir sg 15 3 c
sod-anē, v. tr. , -ī(m), imp 2 sg 24 2 a.
sopa, adj. , -ā, m sg dir 21. 4 d.
sopāra, adj , -e(m), n sg dir. 26. 2 a
sthāna, n , [niya]-sthāna, dir. sg. 14. 4 d
sthīrāv-anē, v intr , -alā, p p m sg
18 3 c
sagotra, m. , -a, dir sg pl 17. 3 b
harī, m , -ī, dir sg 1. 2 a-b - -isī, acc
dat sg 2 1 d , -ī, dir. sg 2 3 a ; 2. 4 b ;
2 4 d ; -isī, acc. dat. sg 4 3 c ; 7. 2 c ,
-ī, dir sg 7. 3 d , -i-ce(m), gen. sg. 10
4 b ; -ī, dir sg 11. 4 b , -ī-ci, gén sg.
13 1 a , i-ce(m), gen sg 13 4 d ; -ī, dir
sg 14 3 a [ter] ; 15 1 a ; 15 2 d ; 21
3 a , 21. 4 b , 22 2 a ; 23 1 d , -isī, dat
sg 26 1 c , -ī, div sg. 27 5 d ; harī
[-vīna] 3 2 c , 10 2 c ; 18 1 c ; 22 3 a.
harī[-uccāra] 11. 1 a ; 11 3 a.
harī[-japa] 4. 4 b
harī[-nāma] 16 1 a , 18 1 b , 18 4 b ,
19 4 b.

harī[-pāṭha] 3. 1 d ; 14 1 b ; 15 4 b ;
16. 3 b ; 17. 1 a.
harī[-bhakta] 6. 3 d.
harī[-vāta] 18. 3 c ; 19. 3 a ; 27. 6 d.
harivāśa, m , -a, dir. sg 18. 1 a
hā, pr. adj , hā, m. sg. dir. 2 4 b ; he(m)
n. sg. dir. 3. 1 b ; yene(m), instr. sg.
5. 1 b , he, f. sg. dir 5 4 b ; hā, m. sg.
dir 7 4 b ; yene(m), instr. sg. 8. 1 d ;
hā, m. sg. dir 8. 2 b , he(m), n. sg. dir
8, 6 b , 9. 4 b , hā, m. sg. dir. 14 3 b ;
yene(m), instr sg. 16. 4 c ; hā, m. sg
dir. 27. 2 b.
hāta, m. ; -ī(m), loc sg. 12. 4 d ; 17. 4 d.
hīta, n. ; -a, dir sg. 5. 3 c.
hunī, postp. , [gagana]-hunī 22. 4 c.
ho-nē, v intr. , hoy, pr. 3 sg. 3. 4 d ;
ho-nē, inf. 7. 1 c ; hoy, pr. 3 sg. 9. 2 d ;
17 1 c ; hounī, absol. 17. 3 d ; hoy, pr.
3 sg. 22. 3 d.
kṣana, m. ; kṣana[-mātre(m)] 11. 1 d ;
kṣana[-bharī] 1. 1 b.
jñana, n. ; -a, dir. sg. 9 1 b ; 9 3 b ;
17. 4 a ; 27 6 b.
jñānadeva, m. ; -a, dir. sg. 1 4 a ; -ā, obl.
sg. 2 4 a ; 3 4 a ; a, dir. sg. 4. 4 a ;
5 4 a ; -ā, obl. sg. 6. 4 a ; 7. 4 a ; -a, dir
sg. 8. 6 a ; 9. 4 a ; 10. 4 a ; 11. 4 a ;
12 4 a , -ī(m), loc. gén. sg. 13 4 a ; -a,
dir. sg 14 4 a , -ī(m), loc. gén. sg. 15.
4 a , -ī(m), loc. sg 16. 4 a , -a, obl sg
17 4 a ; 18. 4 a ; -ī(m), loc. gén. sg. 19.
4 a ; 20. 4 a , -ā, obl. sg. 21. 4 a , ā,
dir sg. 22. 4 a ; -ā, obl sg. 23. 4 a ,
24 4 a , 25. 4 a ; ā, dir. sg 26. 4 a ; ā,
obl sg 26 6 a

APPENDICE A
ANALYSE PROSODIQUE DU HARIPĀTH

Abh	Ovī	Nombre d'akṣara dans les carana a, b, c, d	Rimes
1	1	6+6+6+4	a, b, c : -rī
	2	6+6+6+4	a, b, c : -nā, -nā
	3	6+6+7+4	a, b, c : -rī
	4	6+6+6+5	a, b, c : -ne
2	1	6+7+7+5	a, b, c : -ṇa
	2	7+6+6+4	a, b, c : -lā, -thā
	3	6+6+6+5	a, b, c : -mā
	4	6+6+7+4	a, b, c : -tha, ṛa
3	1	6+6+7+4	a, b, c : -ra
	2	6+6+6+4	a, b, c : -na, -na
	3	7+7+7+4	a, b, c : -ra
	4	6+6+6+5	a, b, c : -nī
4	1	6+6+6+4	a, b, c : -klī
	2	6+6+7+5	a, b, c : -īa
	3	6+7+7+5	a, b, c : -sī
	4	6+7+6+4	a, b, c : -ne
5	1	6+6+6+5	a, b, c : -dhī
	2	6+6+7+4	a, b, c : -vo, -ho, -bho
	3	7+7+6+5	a, b, c : -īa
	4	7+6+6+5	a, b, c : -īa
6	1	6+6+6+4	a, b, c : -lā
	2	6+6+6+4	a, b, c : -lī
	3	6+6+6+4	a, b, c : -lā
	4	6+6+6+4	[a], b, c : -nī
7	1	6+6+6+5	a, b, c : -ne
	2	6+7+7+4	a, b, c : -īa
	3	6+7+7+5	[a], b, c : -ālā
	4	7+6+6+4	a, b, c : -na, -na
8	1	6+6+7+4	a, b, c : -lī
	2	6+6+6+4	a, b, c : -cā
	3	6+6+6+4	[a], b, c : -na
	4	6+6+6+5	b, c : -lī
	5	6+6+6+4	b, c : -lā
	6	6+6+6+5	b, c : -bha

Abh.	Ovī	Nombre d'akṣara dans les carapa a, b, c, d	Rimes
9	1	6+6+6+5	a, b, c . -na, -na
	2	7+7+6+5	a, b, c . -ṭa, -ṭha
	3	6+6+6+5	a, -, c : -na, -na
	4	6+6+6+4	[a], b, c (-ne), -na
10	1	6+6+6+5	a, b, c . -mī
	2	6+6+7+5	b, c . -yā
	3	6+6+6+4	b, c . -ka
	4	6+7+6+4	b, c : -ce
11	1	6+7+6+4	b, c . -sī
	2	6+6+6+5	b, c . -le
	3	6+6+6+4	b, c . -dha
	4	6+7+6+5	b, c . -rtha
12	1	6+6+6+4	b, c . -dhī
	2	6+6+6+5	a, b, c . -le
	3	6+6+6+5	b, c . -rī
	4	6+6+6+4	b, c . -na, -na
13	1	6+6+6+4	b, c . -na
	2	6+6+6+5	b, c . -je
	3	6+7+7+4	a, b, c . -dhī
	4	6+7+6+4	b, c . -na
14	1	6+6+6+5	b, c . -sī
	2	7+7+6+5	b, c . -pa
	3	6+6+6+4	b, c . -cā
	4	6+6+6+4	b, c . -me, -ma
15	1	6+6+6+5	a, b, c . -rī
	2	6+6+6+4	b, c . -rī
	3	6+6+6+5	b, c . -ka
	4	6+6+6+4	b, c . -mā
16	1	6+6+6+4	b, c . -bha
	2	6+6+6+5	b, c . -lī
	3	6+6+6+4	b, c . -lā
	4	6+6+6+4	b, c . -sā
17	1	6+6+6+4	b, c . -ī (ya)
	2	6+7+7+5	b, c . -pa
	3	6+6+6+5	b, c . -ra
	4	6+7+7+4	b, c . -le
18	1	7+7+6+4	a, b, c . -na, -na
	2	6+6+6+4	a, b, c . -le
	3	6+7+7+4	a, b, c . -lā
	4	6+7+7+4	a, b, c . -ḍī
19	1	7+6+6+4	a, b, c . -na, -na
	2	6+6+6+4	a, b, c . -ma
	3	6+6+6+6	a, b, c : -le
	4	6+7+6+4	a, b, c . -tra
20	1	6+6+7+4	b, c . -ḍī
	2	6+6+7+4	b, c . -me, -ma

Abh.	OvI	Nombre d'akṣara dans les caraṇa a, b, c, d	Rimes
21	3	6+6+6+4	a, b, c -yā
	4	6+6+6+4	b, c : -ma
	1	6+6+6+4	b, c : -hī
	2	6+7+7+4	b, c : -na
22	3	6+6+7+4	b, c -cī
	4	6+6+6+4	b, c -īha
	1	6+6+6+5	b, c -bha
	2	6+6+6+4	a, b, c -rī
23	3	6+6+6+4	b, c : -ṇā
	4	6+6+7+4	b, c -ḍa
	1	6+6+6+4	b, c : -lā
	2	6+7+6+5	b, c -ṣīha
24	3	6+6+6+5	b, c : -cā
	4	6+6+6+4	b, c : -tha
	1	6+6+6+5	a, b, c : -ma
	2	6+6+6+4	a, b, c -vo, -ho
25	3	6+6+6+5	a, b, c : -la
	4	6+6+6+4	a, b, c : -nī
	1	6+6+6+4	b, c : -hī
	2	6+6+7+4	b, c : -cā
26	3	6+6+6+4	b, c : -sī
	4	6+6+6+4	b, c : -īha
	1	6+6+6+5	b, c : -nā, -nā
	2	6+7+7+4	b, c : -ḍa
27	3	7+6+7+4	b, c -thā
	4	6+7+6+4	b, c -rī
	1	6+7+6+4	a, b, c : -dī
	2	6+6+6+4	a, b, c -āra
	3	6+6+6+4	a, b, c : -ḍhī, -dī
	4	6+7+7+5	a, b, c -pa
	5	7+7+7+4	a, b, c : -nā, -nā
	6	7+7+7+4	a, b, c : -na, -na

OvI parfaits (a, b, c riment) Abh 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, [8], 18, 19, 24, 27.

Abh 8 ovI 1-2-3

— 12 — 2

— 13 — 3

— 15 : — 1

— 20 — 3

— 22 — 2

APPENDICE B

TABLE DES INCIPIT

अजप जपणे	23.३ [A.21.३, G.22.३, Av. 23.३]
अनंत वाघाळ	7.३ [Av. 7.३]
असोनि संसारी	1.३ [Av. 1.३]
अनंत जन्माचें	20.२ [A 25.२, E. F. H, J. 19.२, Av. 20.२]
आव्यक्त नीराकार	3.३ [Av. 3.३]
उपजोनि करंटा	9.२ [Av. 9.२]
कापुराची वाती	6.२ [Av. 6.२]
काळवेळ नाम	21.१ [A. 23.१, G. 20.१, I.22.१, Av. 21.१]
कैसेनी देवत	4.२ [Av. 4.२]
चहूं वेदी जाण	2.१० [Av. 2.१]
जपतपकर्म । क्रीया-	24.१ [Av. 26.१, G. 23.१, Av. 24.१]
जपतपकर्म । हरिवीण-	19.२ [A, E, F, H, J. 20.२, G. 26.२, Av. 19.२]
जाणिव नेणिव	25.१ [A. 19.१, G. 24.१, Av. 25.१]
जात - बीत - गोत	24 ३ [A. 26.३, G. 23.३, Av. 24.३]
तृण अग्निमेळे	11.३ [Av. 11 ३]
तपाचे सामर्थ्य	17.२ [Av.17.२]
तपेविण देवत	5.३ [Av. 5.३]
तीर्थव्रत नेम	12.१ [Av. 12.१]

तीर्थव्रत भावना	27.5 [A.27.4, Av. 27.5]
तेथिल प्रमाण	25.2 [A. 23.3, G. 24.3, Av. 25.3]
ते नाम सोपा रे	26.2 [A. 24.2, G. 25.2, Av. 26.2]
तैसे नव्हे नाम	23.2 [A. 21.2, G. 22.2, Av. 23.2]
त्या नरा लाधले	18.2 [Av. 18.2]
त्रिगुण आसार	3.1 [Av. 3.1]
त्रीवेणी संगमी	10.1 [Av. 10.1]
देवाचिये द्वारीं	1.1 [Av. 1.1]
द्वंताची झाडणी	9.3 [Av. 9.3]
न सोडि रे भाव्हो	24.2 [A. 26.2, G. 23.2, Av. 24.2]
नाममंत्र जप	27.3 [Av. 27.3]
नामसंकीर्तन	20.1 [A.25.1, E, F, G, H, J 19.1, Av. 20.1]
नामापरते तत्त्व	26.3 [A. 24.3, G. 25.3, Av. 26.3]
नामामृत गोडी	8.4 [Av. 8.4]
नामासि विन्मुख	10.2 [Av. 10.2]
नारायण हरि । उच्चार-	25.2 [A. 23.2, G. 24.2, Av. 25.2]
नारायण हरि । वाचे-	22.2 [A 20.2, G, L.21.2, F. 22.2, Av. 22.2]
नाहि ज्यासि भक्ति	7.2 [Av. 7.2]
निर्गुण सगुण	3.2 [Av. 3.2]
नित्यरामनामी	22.1 [A. 20.1, G, L. 21.1, Av. 22.1]

नीजवृत्ती काढी	27.4 [A. 27.5, Av. 27.4]
नीत्य सत्यमित	14.1 [Av. 14.1]
पर्वताप्रमाणे	7.1 [Av. 7.1]
पारज्याचा खा	12.3 [Av. 12.3]
पीतृमाताभ्राता	17.3 [Av. 17.3]
पुराण प्रसिद्ध	10.3 [Av. 10.3]
बुद्धिचे वभव	13.2 [Av. 13.2]
भाषबळे आकळे	12.2 [Av. 12.2]
भावेवीण देव	5.2 [Av. 5.2]
भावेवीण भक्ति	4.1 [Av. 4.1]
मनोमार्गे गेला	18.3 [Av. 18.3]
मोक्षरेखी अला	6.3 [Av. 6.3]
मंथुनी नवनीता	2.2 [Av. 2.2]
येक तत्त्व - नाम । साधावे-	8.3 [Av. 8.3]
येक तत्त्व - नाम । द्रुढ-	26.1 [A. 24.1, G. 25.1, Av. 26.1]
येक नाम हरि	15.1 [Av. 15.1]
येक हरि आत्मा	2.3 [Av. 2.3]
योगयागक्रीया	20.3 [A. 25.3, E, F, G, H, J. 19.3, Av. 20.3]
योगयागवीधी	5.1 [Av. 5.1]
रामकृष्ण उक्त्वार	14.2 [Av. 14.2]

योग-याग-विधी	5.1 [Av. 5.1]
रामकृष्ण-उच्चार	14.2 [Av. 14.2]
रामकृष्ण-नाम	21.2 [Av. 21.2]
रामकृष्ण नामे	16.2 [Av. 16.2]
रामकृष्ण वाचा	8.2 [Av. 8.2]
लटिका वेंहार	27.2 [Av. 27.2]
विष्णुवीण [जाण]	9.1 [Av. 9.1]
वेदशास्त्रपुराण	19.1 [A. 22.1, E, F, H, J 20.1, G. 26.1, Av. 19.1]
संतांची संगती	8.1 [Av. 8.1]
सत्वर उच्चार	8.5 [Av. 8.5]
समबुद्धी घेता	15.2 [Av. 15.2]
समाधी हरिची	13.1 [Av. 13.1]
सर्वत्र सुख-मोडी	27.1 [Av. 27.1]
सर्वाघटी राम	15.3 [Av. 15.3]
सात-पाच-तीन	23.1 [A. 21.1, G. 21.1, Av. 23.1]
साधुबोध जाला	6.1 [Av. 6.1]
सायास करिसी	4.3 [Av. 4.3]
सिद्धि-बुद्धि-धर्म	16.3 [Av. 16.3]
सिद्धि-रिद्धि-निधी	13.3 [Av. 13.3]
हरि-उच्चारणी । अनंत	11.1 [Av. 11.1]

हरि-उच्चारणी । मंत्र पै	11.3 [Av. 11.3]
हरिनाम जपे	16.1 [Av. 16.1]
हरिपाठ कीर्ती	17.1 [Av. 17.1]
हरिवंश-पुराण	18.1 [Av. 18.1]
हरि[वाटे] गेले	19.3 [A. 22.3, E, F, H, J 20.3, G. 26.3, Av. 19.3]
हरिवीण जन्म	22.3 [A. 20.3, G, L, 21.3, Av. 22.3]
हरी मुखे ह्यणा	1.2 [Av. 1.1]
हरी हरी हरी	14.3 [Av. 14.3]
ज्ञान गुढगम्य	17.4 [Av. 17.4]
ज्ञानदेव पुसे	22.4 [A. 20.4, G, L 21.4 Av. 22.4]
ज्ञानदेव मौनी	26.4 [A. 24.4, G. 25.4., Av. 20.4]
ज्ञानदेव सांगत	5.4 [Av. 5.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । नाम	10.4 [Av. 10.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । नाम हे	8.6 [Av. 8.6]
ज्ञानदेव ह्यणे । नारायण	14.4 [Av. 14.3]
ज्ञानदेव ह्यणे । निवृत्ती	12.4 [Av. 12.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । व्यासाश्रिये	1.4 [Av. 1.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । सुगम	9.4 [Av. 9.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । हरिजप	4.4 [Av. 4.4]
ज्ञानदेव ह्यणे । हरी	11.4 [Av. 11.4]

ज्ञानदेवा गोडी । संगती	6.4 [Av. 6.4]
ज्ञानदेवा गोडी । हरिनामाची	18.4 [Av. 18.4]
ज्ञानदेवा जीणे	23.4 [A, G, L. 21.4, Av. 23.4]
ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी । आनंत	3.4 [Av. 3.4]
ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी । वैकुंठ	24.4 [A. 26.4, G. 23.4, Av. 24.4]
ज्ञानदेवा पाठ	2.4 [Av. 2.4]
ज्ञानदेवा प्रमाण । आत्मा	7.4 [Av. 7.4]
ज्ञानदेवा प्रमाण । निवृत्ती	27.6 [Av. 27.6]
ज्ञानदेवा फळ	25.4 [A. 23.4, G. 24.4, Av. 25.4]
ज्ञानदेवा सांग	21.4 [A. 19.4, E. 21.4, L. 22.4, Av. 21.4]
ज्ञानदेवी चोत	15.4 [Av. 15.4]
ज्ञानदेवी मंत्र	19.4 [A. 25.4, E, F, H, J. 20.4, G. 26.4, Av. 19.4]
ज्ञानदेवी [मन]	13.4 [Av. 13.4]
ज्ञानदेवी [येइना]	20.4 [A. 22.4, E, F, G, H, J. 19.4, Av. 20.4]
ज्ञानदेवी राम	16.4 [Av. 16.4]

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Chapitre premier.

	Pages
§ 1. Dñyāndev, Dñyāneśvar et la Dñyānesvarī.. . . .	1-2
§ 2. Les abhanga et la tradition des Vāraakarī	3-5
§ 3. Le ou les « Dñyāndev »	5-8
§ 4. La littérature des abhanga.. . . .	8-11
§ 5. Ovī et abhanga.. . . .	11-18

Chapitre II.

§ 1. Forme et composition du Haripāṭh	19-20
§ 2. La psalmodie du Haripāṭh dans la liturgie Vāraakarī	20-22
§ 3. Problèmes textuels du Haripāṭh	22-25
§ 4. Les manuscrits du Haripāṭh	25-29
§ 5. Émendation du texte.	29-31
§ 6. Phonétique et orthographe dans le Haripāṭh...	31-42
§ 7. Morphologie du Haripāṭh	42-50

Chapitre III.

§ 1. <i>Pālha, kīrtana, japa</i>	51-54
§ 2. La religion du Nom et les Vaisṇava.	54-59
§ 3. Les noms divins dans le Haripāṭh	59
§ 4. Kṛṣṇa et Gopāla.	59-62
§ 5. Rāma et Rāmakṛṣṇa.	62-65
§ 6. Culte et croyances vishnouites dans le Haripāṭh .	66-68
§ 7. La bhakti dans le Haripāṭh	68-70
§ 8. <i>Jñāna-mārga, yoga-mārga</i> et <i>Veda-śāstra</i> dans le Haripāṭh.. . . .	70-74

	Pages
§ 9. Nivṛtti et la religion du Nom	74-76
§ 10. Composition du Haripāṭh.. . . .	76-77
BIBLIOGRAPHIE	79-87
TEXTE ET VARIANTES.....	91-111
TRADUCTION FRANÇAISE ANNOTÉE.....	113-148
INDEX VERBORUM....	149-155
APPENDICES : A. — Analyse prosodique du Haripāṭh ..	157-159
B. — Table des Incipit	161-168

